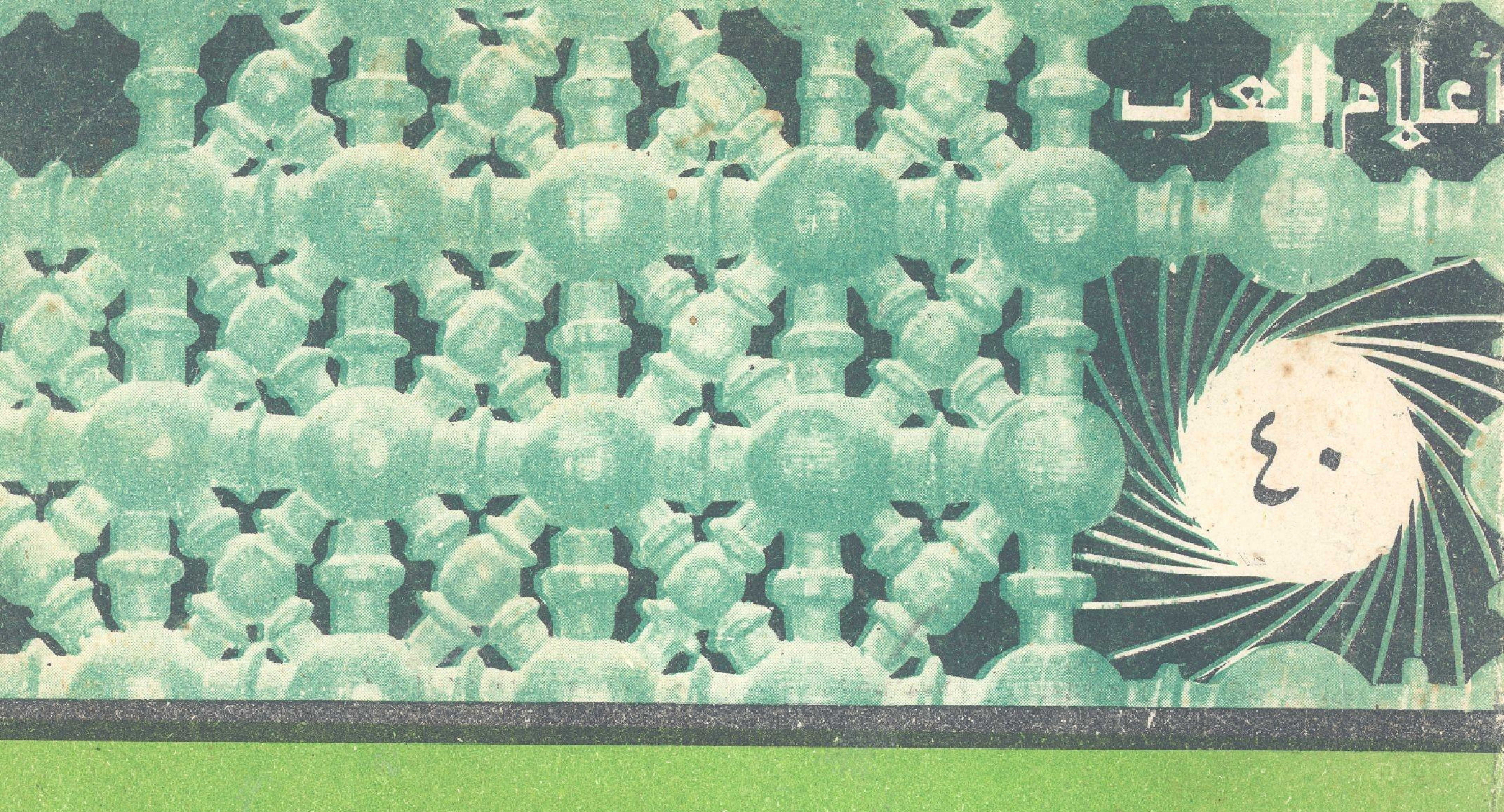


الجويني
إمام الحرمين

بقلم

الدكتورة فوقية حسين محمود

أعلام العرب
الكتاب القادم

الناصر صلاح الدين

للدكتور
سعيد عبد الفتاح عاشور

يصدر فى ٧ مايو ١٩٦٥

الدار القومية للطباعة والنشر

أعلام العرب
٤٠

الجويني
إمام الحرمين

بقلم
الدكتورة فوقية حسين محمود
كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والأنباء والنشر
الدار المصرية للتأليف والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيـــدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا .

مقـــدمة

يسرنا ، ونحن نعيش هذه الأيام ، فى موسم اسلامى كريم ، أن نقدم بين يدى القراء عرضا لسيرة شخصية دينية لها جلالها ووقارها احتلت فى قلوب المســلمين مكانة كبرى ، ألا وهى شخصية أبى المعالى ، امام الحرمين ، عبد الملك الجوينى .

وامام الحرمين ، امام من الأئمة الذين تمتعوا بأكبر قسط من الاحترام والتقدير ، ابان القرن الخامس الهجرى . ذاع صيته بين معاصريه ، وامتد هذا الصيت الى من جاء بعده ، فكان المرجع لكل حريص على أمور الدين ، غيور على اعلاء شأنه .

ولكى يتبين هــذا ، نذكر بضعة أقوال لرجال من كبار أئمة عصره ، واللاحقين عليه .

قال (أبو اسحق الشيرازى) وهو رئيس المدرسة النظامية ببغداد : « تمتعوا بهذا الامام ، فانه نزهة هذا الزمان » . وقال له مرة أخرى : « يا مفيد أهل المشرق والمغرب ، لقد استفاد من علمكم الأولون والآخرون » .

وهناك امام آخر من أئمة ذلك العصر ، وهو شيخ الاسلام (أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابونى) وقد سمع امام الحرمين فى بعض المحافل فقال :

« صرف الله المكاره عن هذا الامام ، فهو اليوم قرة عين الاسلام ، والذاب عنه بحسن الكلام » .

أما أبو القاسم القشيرى ، فقد قال : « لو ادعى امام الحرمين اليوم النبوة لاستغنى ، بكلامه هنا عن المعجزة » . يعنى أن ما كان يصــدر من كلام عن الامام ، كان له من قوة الحجة ، ما يجعله بمثابة المعجزة بالنسبة للأنبياء . ولا غرابة فى ذلك ، فأقواله التى واجه بها معاصريه ، كانت صادرة عن نفس عاشت ، فيما عاش فيه الآخرون ، وتعرضت لما تعرضوا له من المآزق والأزمات ، فجاءت ملائمة لعلاج الداء الذى أصيبوا به ، فكانت بالنسبة لهم دواء شافيا من الحيرة التى أقلقت نفوسهم فترة طويلة من الزمن .

وأقوال (السبكى) مثال طيب لرأى اللاحقين عليه فيه . فلم يتحرج هذا المؤرخ من أن يرفع منزلة الامام الجوينى على منزلة شيخين امامين ، معترف لهما بالسبق فى الامامة ، وهمـا القفال « شيخ الخراسانيين » وأبو حامد . ولم يكتف بهـذا ،

بل صرح بأن مقارنة الامام بالسابقين عليه تثبت أنه قد أربى على كثير من المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين ، وسعى فى دين الله ، سعيا يبقى أثره الى يوم الدين . لهذه المكانة العظيمة نعرض اليوم لهذه الشخصية بالدراسة والبحث .

والحقيقة أن المكتبة العربية لا تزال فى أشد الحاجة الى الدراسات المختلفة لسير ومذاهب كبار أئمة المسلمين ، وذلك أن توجيه الجهود الى مثل هـذه السير والمذاهب ، سيكشف لنا ، ليس فقط عن سير رجال خدموا الدين بقلوبهم وعقولهم بل سيدلنا على أنماط متعددة من السلوك العربى الأصيل ، والجهاد العلمى والدينى الصافى ، قد يقلب ظهورها تاريخ الفكر البشرى ؛ فقد درج مؤرخو نتاج الفكر من الشرقيين والغربيين على رد نهضة العلم الحديث الى أهل الغرب ، ظانين أنهم استقوا أصول البحث القويم من فلاسفة المنهج ، من أمثال « ديكارت » وغيره .

والواقع الذى أغفله هؤلاء المؤرخون ، أن العرب كانوا أصحاب اتجاه تجريبى واضح فى حياتهم الفكرية والعلمية على حد سواء ؛ فلم يحدث أن غضوا النظر عن الواقع العيانى الذى يحيط بهم ، أو سجنوا أنفسهم فى برج عاجى مترفعين عن هـذا الواقع . ولا غرابة فى ذلك ، والقرآن الكريم الذى هو المنهل الخصب للعقول والنفوس فى أرض العرب ، يحث على النظر القائم على النور الفطرى الذى حبانا الله به ، كما يدعونا الى الاعتبار بآياته سبحانه وتعالى فى السموات والأرض . فكأن العرب

كانوا منذ أن دخلت عليهم الثقافة القرآنية الكريمة ، أصحاب فكر ، وأصحاب رأى ، بطريقة لم تفصلهم أبدا عن الواقع وخصوبته ، فارتسمت خطوط تفكيرهم نحو مذاهب وأنسقة ربطت الفكر بالواقع ، واحترمت خصوبة هذا الواقع ، وكانت تحوى على الدوام لمسات قوية من التجربة الواقعية والذهنية كانت بمثابة المشعل الذى اهتدى بهداه أهل الغرب فى عصر الجهالة ، فنهضوا من سباتهم العميق ، على صيحات علماء العرب فى مدارسهم التى كانت منتشرة فى ذلك الحين فى الأندلس ، والمغرب وصقلية . فكان مفكرو العرب هم الذين أيقظوا أمم أوربة ، وبعثوا فيها الحياة ، بعد أن ضلت طريقها ، وجمدت على المتوارث من آراء أرسطو .

ومآثر العرب متعددة فى العلوم التى كانت معروفة فى ذلك الحين . وكانوا قد بزوا أهل الغرب فيها بمراحل ، بحيث تخلف هؤلاء عنهم ، واضطروا الى أن يأخذوا عنهم منهجهم الذى يطلق للعقل عنانه ، ليعمل ويقارن ويستنتج ويستبعد ، فى الوقت الذى كان فيه أهل الغرب يلجمون عقولهم بلجام المنقولات المتوارثة .

ونحن بتعرفنا على أهل الفكر من العرب — وخاصة المتكلمين منهم — انما نرمى الى بيان أصالة الفكر العربى من جهة ، وأثر هذا الفكر فى بعث نهضة أهل الغرب من جهة أخرى ، بحيث تتبين لنا مختلف العوامل التى عملت عملها فى تاريخ الفكر البشرى ، ونكون بذلك قد أبرزنا ، حلقة غالية فى سلسلة النتاج

الفكرى ؛ أسقطها تحيز بعض المستشرقين المتعصبين ، ممن تناولوا الحقائق العلمية دون تقدير للانصاف العلمى الخالص .

ودراسة امام الحرمين — سيرة ومذهبا — تسفر عن أصالة فى الفكر تستحق من الباحث كل اهتمام وتقدير ، اذ بلغ من حرصه على أداء أفكاره واضحة جلية ، أن قدم لأقواله الكلامية بمذهب فى المعرفة يُعَدُّ من أدق المذاهب التى عرفت بين العرب حتى ذلك الحين ، والتى يمكن أن نقربها من آراء بعض المحدثين من أهل الغرب ، مما يؤيد نقل هؤلاء عن العرب ، لو ثبت بالأدلة الملموسة اتصالهم بهم ، وأخذهم عنهم . وهذا أمر يجب أن يضعه البحاث العرب فى الحسبان .

فنحن اذ نقدم امام الحرمين ، لا نكشف عن شخصية اسلامية لها مكانتها وأثرها الطيب فى النفوس وحسب ، وانما نُعَرِّف أيضا بفكر عربى أصيل ، ساهم فى بناء صرح الحضارة العربية التى كانت مصدراً من مصادر نهضة العلم فى العالم الأوروبى الحديث .

والله يوفقنا جميعا الى ما فيه خير أمتنا العزيزة .

فوقية حسين محمود

مصر الجديدة { ٢٥ رجب ١٣٨٤ هـ
٢٧ نوفمبر ١٩٦٤ م }

القسم الأول

إمام الحرمين

[٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ]

الفصل الأول

سيرة إمام الحرمين

١ — يصعب على الباحث فى سيرة امام الحرمين أن يتبين الأصل العربى الذى ينحدر منه الامام ؛ فقد ذكر فى ترجماته على اختلافها أنه « جوينى ، نيسابورى » ، نسبة الى « جوين ونيسابور » وهما من بلدان ولاية « خراسان » و « خراسان » من بلاد فارس .

وقد ولد امام الحرمين فى هذه الولاية ، وفيها أقام ، وبها توفى ، أى أنه خراسانى المولد والاقامة والوفاة ؛ مما جعل الكثيرين يظنون أنه خراسانى الأصل .

الا أن هناك من المترجمين له (١) من تحدث عن والده فذكر أنه طائى سنبسى ، و « طيىء » قبيلة مشهورة من قبائل العرب ، و « سنبس » أبو حىّ من « طيىء » (٢) . وهذا ينتهى بنا الى

---

(١) السبكى — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٠٨ .
السمعانى — سير أعلام النبلاء ج١١ ق١ ل١٣٧ يسار .

(٢) محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسينى الواسطى الزبيدى الحنفى : تاج العروس من جواهر القاموس ج ٤ ص ١٦٨ ، ص ١٩٢ .

أن هذا الوالد كان عربي الأصل ، وأن ابنه بالتالي عربي ، من دم عربي أصيل ، ولهذا تستطيع أن تقطع بعربية هذا الامام .

وامام الحرمين هو : عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، ابن محمد ، بن عبد الله ، بن حيُّويَة — بمثناتين من تحت أولاهما — أي الياء الأولى — مضمومة مشدودة ، والثانية مفتوحة .

وللامام كنية تدل على مكانته بين أهله وعشيرته من بني عصره ؛ فقد كُنِّى بأبي المعالي . وليس هذا بكثير على امام ، قضى حياته في تحصيل ونشر العلوم الالهية ، ولم يأل جهداً في العمل على اعلاء شأن الدين ، حيث جمع بين سلامة المنطق ؛ ومتانة القول في الرد على خصومه ، فأظهر الحق ، وأزهق الباطل ، وعلا شأن الدين على يديه ؛ فقيل له : أبو المعالي .

ذكرنا أن الامام قد نسب الى « جوين » و « نيسابور » ، وذكرنا أن البلدتين من بلدان فارس . فان أردنا أن نعرِّف بهما في ايجاز فاننا نذكر أن « جوين » أو « كوين » ناحية من نواحي نيسابور ، اذ تقع بين بسطام ونيسابور ، تحدها « بيهق » من الشرق و « جاجرم » من الشمال [1] . وهي بلدة مشهورة بعلمائها وأهلها من ذوي الصيت الذائع ، وينسب اليها قوم عديدون غير امام الحرمين ، يذكر منهم ياقوت : والد عبد الملك (امام الحرمين) عبد الله الجويني ، وكان من العلماء ، وعمه

---

(١) ياقوت ـ معجم البلدان ـ المجلد الثالث مادة « جوين » ص ١٨١ .

الحسن على بن يوسف الجوينى الذى يلقب بشيخ الحجاز ؛ وكان صوفيا ، لطيفا ، فاضلا ، اشتغل بالعلم والحديث ؛ وصنف فى التصوف ؛ وسمى كتابه « الصلاة » ؛ كما ينسب اليها أيضا موسى بن العباس بن محمد أبو عمران الجوينى النيسابورى ، وكثيرون غيرهم .

هذا فيما يتعلق بجوين ، أما « نيسابور » ، فهى كما تبينا مجاورة لجوين ، ولا تقل عنها فى ذيوع الصيت ، ان لم تكن تزيد عنها من حيث انها كانت مركزا للعلماء ، فترة طويلة من الزمن ، وكان بها عدة مدارس ومجالس علم منها مدرسة البيهقى وغيرها ، كما كانت تتوسط مناطق آهلة بالسكان ، فكان بينها وبين الرى ستة عشر فرسخا ، وبينها وبين « سرخس » أربعون فرسخا (١) .

هاتان هما البلدتان اللتان نسب اليهما امام الحرمين . والمعروف أن نسبة الأفراد الى المدن تكون فى أكثر الأحيان بحكم المولد أو الاقامة أو الوفاة .

وهنا تتساءل لماذا نسب عبد الملك الى « جوين » ولم يرد فى سيرته ما يدل على أنه قد ولد أو أقام أو توفى بها .

ليس أمامنا الا أن ننتقل الى سيرة والده عبد الله ؛ فنجد أنه ولد « بجوين » ومكث بها فترة من الزمن مخالطا علماءها : فتأدب وتفقه على أيديهم ، ثم رحل بعد ذلك عنها ، طلبا للعلم ، واستقر بنيسابور ، على نحو ما سيجىء تفصيله بعد ؛ فيكون

(١) المرجع السابق ــ المجلد الثامن ــ مادة نيسابور ص ٣٥٦.

والد الامام قد نسب الى مسقط رأسه ، وعرف بالجوينى طوال حياته . فلما وافته المنية ، وجلس ابنه عبد الملك مكانه للتدريس انتقلت اليه هذه النسبة ، ومن ثم تكون نسبة عبد الملك الى « جوين » قد وقعت بالوراثة .

أما عن نسبته الى « نيسـابور » فذلك يرجع الى طـول اقامته بها .

وما دمنا بصـدد التعريف بأصله واسمه وكنيته ، فلنتعرف أيضا على ما اشتهر به من ألقاب أجمع المترجمون على تلقيبه بامام الحرمين (١) . وقيل انه لقب بهذا الاسم ؛ لأنه جاور بمكة أربع سنوات كان خلالها يناظر ، ويلقى الدروس ، لتثبيت الدين وتقوية عمده ، فقيل عنه : امام الحرمين .

وأضاف ابن العماد ، وابن خلكان ؛ وابن فضل الله العمرى ، فذكروه بلقب « ضياء الدين » ويبدو أنه أطلق عليه هذا اللقب ،

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٤٩ .
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة جـ ٥ ص ١٢١ .
- ابن العماد : شذرات الذهب في أخبـار من ذهب . جـ ٣ ص ٣٥٨ .
- ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٦١ .
- ابن الجوزى : المنتظم فى تاريخ الملوك والامم جـ ٩ ص ١٨ .
- ابن عساكر تبيين كذب المفترى ص ٢٧٨ .
- ابن فضل الله العمرى : مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار جـ ٣ ق ١ ل ٣٨ ظ .
- السمعانى - الأنساب ل ١٤٤ ظ .
- الذهبى - سير أعلام النبلاء : جـ ١١ ق ٢ ل ٢٥٥ يمين.

لما كان عليه من القدرة على انارة الطريق للمدافعين عن العقيدة ؛ فقد مكن أهل السنة من الرد على الفرق الضالة الهالكة ، فكان نورهم الذى به اهتدوا الى سـواء السبيل ، وقد أرادوا أن يعبروا عما يكنون له من التقدير ، فلقبوه بضياء الدين .

٢ — وليس هذا بعجيب وامام الحرمين من بيت علم ودين ، فوالده هو الشيخ عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف ابن محمد بن حيُّويَة . ذكره كثير من المترجمين ، وأفاضوا فى بيان تقواه وعلمه وفضله [١] .

ويتبين الباحث من دراسة سيرة هذا الوالد أنه كان له الأثر كل الأثر فى توجيه ابنه نحو التعمق فى تحصيل العلوم الاسلامية ، وتكريس حياته لخدمة الدين ؛ ولذا سنقف عند هـذه السيرة لنبرز معالمها ونبين أصالة البيت الذى نبت فيه الامام حيث وجد العلم والتقوى بين أب وأم صالحين تقيين .

تحدثنا التراجم عن حياة ذلك الوالد بناحية جوين ، حيث ولد وعاش فترة من الزمن ، وهو السبنسى الطائى كما ذكرنا ؛ فتذكر أنه تلقى العلم أول ما تلقى على والده المعروف بالأديب يوسف ، الذى عرّفه بعلوم اللغة والأدب . كما التقى فى هذه الفترة بأبى يعقوب الأبيوردى ، وتفقه على يديه ، والأبيوردى من كبار الأئمة فى الفقه .

ثم فكر عبد الله فى الارتحال عن « جوين » طلبا للعلم على

---

(١) السبكى طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٠٨ .
الذهبى ـ سير أعلام النبلاء جـ ١١ ق ١ ل ١٣٧ يسار .

عــادة جميع العلماء فى ذلك الحين ؛ فتوجه أول ما توجه الى نيسابور ؛ حيث قابل أبا الطيب الصعلوكى ؛ الذى كان فقيها شافعيا ومتكلما وأديبا . وبعد أن قضى فترة مع هذا الامــام الشافعى المذهب اتجه نحو « مرو » ، قاصداً القفال المروزى الذى كان له فى المذهب الشافعى ما ليس لغيره من أبناء عصره — على حد قول المترجمين له — والذى لقب بالقفال ؛ لأنه أمضى فترة طويلة من عمره فى صنع الأقفال ، ولم يمنعه هذا من التبحر فى العلم والوصول الى أعلى مراتبه . وتفقه على يديه كثيرون ، وصار أغلبهم من كبار الأئمة فيما بعد . وقد لازمه « عبد الله » حتى برع على يديه فى المذهب الشافعى وعلم الكلام وأتقن طريقته ، ثم رجع الى « نيسابور » وكان ذلك عام ٤٠٧ هـ واستقر مقامه بها الى أن وافته المنية حوالى عام ٤٣٨ هـ .

تتبين مما تقدم مدى توفر العنصر الاسلامى ، من حديث ، وفقه ، وكلام فى ثقافة هذا الوالد ، فاذا عرفنا — زيادة على هذا — أنه لم يقف عند حد التحصيل ، بل عمل بكل جهده على نشر العلم ، حتى انه حين استقر بنيسابور كان يعقد بها المجالس للمناظرة والفتــوى وتعليم الخاص والعام ، وافتتح مدرســة للتعليم ، تميزت بطابع دينى خالص ، يبعد بها كل البعد ويميزها كل التمييز عن غــيرها من مجالس أهل الزندقة ، التى كانت شائعة فى ذلك العصر ، وضح لنا بما ذكرنا كيف كانت بيئة امام الحرمين العائلية خليقة بتكوين امام أمين على العلوم الاسلامية ، محب لها ، وخاصة وأن هذا الوالد ، قد تميز بصفات منها : ولعه

الشديد بالعلم حتى انه كان يقول فى دعاء قنوت الصبح : « اللهم لا تعقنا عن العلم بعائق ، ولا تمنعنا عنه بمانع » . ومنها حرصه الشديد على عدم الوقوع فى الشبهات ، اذ يحكى أنه ما كان يستند فى داره الى الجدار المشترك بينه وبين جيرانه ، ولا يدق فيه وتداً ، وكان يحتاط فى أداء الزكاة حتى كان يؤديها فى السنة مرتين حذر النسيان أو دفعها الى غير المستحق .

كما ذكر عنه بصدد اتصاله بأم ولده أنه اتخذها أمة اشتراها بمال حلال من كسب يده ، عن طريق النسخ بالأجرة ، لكى تكون عليه خيراً وبركة . وكانت صالحة وما ان حملت منه حتى أخذ يوصيها بمجانبة ما فيه شبهة ، سواء فيما يتعلق بها ، أو ما يمس ولدهما ، وقد كان لهذا أثره فى حسن تنشئة الصبى .

ثم كان من أثر تغلغل هذه الصفة فى نفس الوالد أن كان يتحرج فى اخراج مؤلفاته خوفا من الوقوع فى الشبهات . يحكى أنه أراد أن يكتب كتابا سماه « المحيط » لا يتقيد فيه بالمذهب الشافعى ، متجنبا التعصب للمذاهب ، غير أنه حدث أن أطلع الحافظ أبو بكر البيهقى على أجزاء ثلاثة من هذا الكتاب ، فراعه أن يتخذ عبد الله الجوينى هذا الطريق ، وأرسل أليه ، ينتقده ، مبينا الأوهام الحديثية [1] ، التى لا يستطيع أن يتبينها الا من

---

(١) ورد نص الرسالة التي أرسلها الحافظ البيهقى الى ابى محمد الجوينى فى مرجعين :
الأول ــ طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢١٠ الى ص ٢١٧ .
والثانى ــ ... مجموعة الرسائل المنيرية جـ ٣ من ص ٢٨١ الى ص ٢٩١ .

ينقن علوم الحديث . فما كان من « عبد الله » الا أن رجع عن المضي فى كتابة هذا المصنف . ويذكر أنه ارتاع من هول ما أتت يداه ، وتاب عن فعله ؛ بعد أن شكر البيهقى على توجيهه وارشاده .

هكذا نتبين كيف كان لهذه الصفة أثرها فى توجيه نشاطه وجهة اسلامية خالصة ؛ اذ لم يحاول من بعد حادثة كتاب « المحيط » أن يقر علوما غير اسلامية .

غير أن واقعة « المحيط » هذه ، وان كانت تكشف عن مدى تمسك والد الامام بأصول البحث الفقهى المترفع عن الظن والأوهام ، الا أنها تدل فى الوقت نفسه على ناحية خفية من نواحى نفسيته واتجاهه الذاتى ، أقصد نزعته الى عدم التقيد بالمذاهب ، والأخذ بما يهديه اليه عقله واجتهاده المعتمد على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، دون النقل عن المجتهدين السابقين عليه .

وهذا يعنى أن امام الحرمين قد لمس منذ نعومة أظفاره نزعات من الرغبة نحو التحرر تجاوبت معها نفسه ؛ لذلك اتجه نحو التحرر من النقل الخالص فى كتاباته ، وأتقن نقد المذاهب المخالفة على نحو ما يظهر لنا من مصنفاته عند الكلام عليها .

فاذا أردنا أن نتعرف على هذا الوالد من خلال كتاباته فسنجد أنفسنا أمام مجموعة من الكتب مثل : الفروق ، والسلسلة ، والتبصرة ، والتذكرة ، ومختصر المختصر ، وشرح الرسالة ؛ والمختصر فى موقف الامام والمأموم ، والتفسير الكبير الذى

يشتمل على عشرة أنواع فى كل آية . غير أن هـذه الكتب لم أجد لها ذكرا فى فهارس المكتبات المشهورة . الا أن البحث هدانى الى أحد مصنفاته وهو « رسالة فى اثبات الاستواء والفوقية فى تنزيه البارى عز وجل عن الحصر والتمثيل والفوقية » . تبدأ هذه الرسالة ببيان أن « الدين نصيحة » أى أنه يحوى التوجيه والارشاد لكل نفس ينتابها القلق ويداخلها الشك فى أمر من أمور الدين . ويتناول الامام بعد ذلك مسألة « ظاهر الصفات » ووصف الله نفسه بها ، ويفصل القول فى الفوقية والاستواء والنزول كما يبحث مسألة ثبوت « صفة الوجه » ومسألة « الحرف والصوت ، وينتهى الى أن علوه على عرشه سبحانه وتعالى لا كيف له ولا انحصار ، أى على مثال يخالف من جميع الوجوه جلوس المخلوق على عرشه فالمخلوق أى العبد له قدّ ومقدار وله حدود وظروف وطريقة تميزه عن غيره وتعين وجوده فى مكانه فوق العرش ؛ أما الله سبحانه وتعالى فجلوسه على عرشه « بلا كيف » ويفسر مسألة الفوقية ، لا بمعنى الجهة ولكن بمعنى الغلبة والقهر .

ويحرص الامام على بيان أن الله تعالى « كان ولا مكان ، ولا انس ولا جان ، ولا طائر ولا حيوان .. » وهذا يعنى أنه يثبت لله تعالى صفة القدم ، ويرى أنه « المنفرد بوحدانيته فى قدمّ أزليته ، والدايم فى فردانيته فى قدس حمدانيته .. » فهو يثبت لله القدم والوحدانية والأزلية والدوام فى الفردانية ، أى

اختلافه عن البشر في وجوده وصفاته تعالى وتنزه عن كل حَدٍّ ، وقَدٍّ ومكان وزمان .

ويحدد الامـام الغاية من البحث فى هذه المسائل فيذكر أن « .. من نَقّى الله قلبه ، عرف أنه ليس المراد الا معرفة الرب تعالى والتوجه اليه منها » . ويؤكد ضرورة اثبات هذه المعرفة بحقائقها « .. وأعيانها ، كما يليق بجلاله وعظمته » . ولذلك وجب البعـد عن تأويل حقيقته تعـالى ؛ فلابد من تفادى التكييف ، والتمثيل . ويلاحظ أن الامام يشترط لبلوغ هذه المعرفة ، نقاء القلب وصفاء الروح ، وتفتح البصيرة . وهو فى هذا كله يواجه الأنام بعبارات مبسطة لا تعقيد فيها ولا تمثيل ، وينتقى ألفاظا تقرب المعنى المطلوب دون أن يلجأ الى الحجج والبراهين العقلية التى لجأ اليها غيره من متكلمى الاسلام ممن لحقوا به ، ونذكر بالذات ابنه عبد الملك امام الحرمين . وهذه الرسـالة مطبوعة ضمن « مجموعة الرسائل المنيرية » سنة ١٣٤٣ هـ وهى الرسالة الثانية من المجموعة . ويوجد منها نسخ خطية ببرلين ولنـدن والموصل .

ويتبين الباحث فى هذا المصنف لون الكتابات التى كان يعنى بها والد الامام كشيخ مسئول ، ينقل الى معاصريه ألوان المعارف الاسلامية وقد كان لهذا اللون من الكتابات ولطبيعة العمل الذى كان يقوم به هذا الوالد وما تميز به من صفات ، أثره فى توجيه امام الحرمين وجهة الاستقصاء والتحصيل كما ذكرنا ، وهو الذى تتلمذ أول ما تتلمذ على والده الشيخ صاحب القدم الراسخة فى

العلم ، المهاب الوقور ، الذى كانت له دراية بالفتوى . ولا يغيب عنا مدى ما يجنيه طالب العلم من فائدة اذا ما تفتحت مداركه على يد رجل ناضج الفكر ، ثابت المعرفة ؛ على نحو ما كان عليه والد الامام . فلقد كان هذا الوالد أكثر أولئك الذين لازمهم عبد الملك فى بداية حياته ، فيكون بذلك قد مهد له — بحق — السبيل للتوجه وجهة أولئك الذين ينزلون كل مذهب منزلة البحث والتمحيص ، وأنه هيأ لابنه — بحق — الظروف التى سمحت له باستيعاب أكبر قسط من العلوم الاسلامية على اختلافها .

٣ — ولد امام الحرمين فى هذا البيت الكريم : وكان والده عند مولده قد استقر بنيسابور . وأغلب الظن أن امام الحرمين قد ولد فى هذه البلدة أو فى منطقتها ؛ اذ يرجح أن يكون الوالد قد سكن ، على نحو ما كان يفعل غيره من العاملين بنيسابور ، فى « بشتنقان » أو « بشتنكان » وهى قرية صغيرة تعتبر احدى متنزهات « نيسابور » فلا يفصلها عنها الا فرسخ واحد أو نصف فرسخ . وكان أغلب العاملين بنيسابور يعيشون بها لاعتدال هوائها ، ولقربها من مقر عملهم ، خاصة وأن نيسابور قد عرفت بحرارة الجو ، ورداءة طعم المياه التى لا يصل اليها الأهلون الا اذا نزلوا الى « قنى » تحت الأرض .

وقد اختلف المترجمون فى تحديد تاريخ ميلاد امام الحرمين فيثبته البعض على أنه كان فى ١٨ محرم عام ٤١٩ هـ ويروى البعض الآخر أنه كان فى عام ٤١٧ هـ . غير أنهم أجمعوا على أنه توفى

عام ٤٧٨ هـ ، وله من العمر تسع وخمسون سنة . وهذا ينتهى بنا بعد التحقيق والتمحيص الى أن مولده كان فى اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩ هـ الموافق لليوم الثانى والعشرين من شهر فبراير عام ١٠٢٨ م .

ولد امام الحرمين بين أحضان والدين حريصين على تنشئته تنشئة اسلامية صحيحة كما ذكرنا ويصور لنا السبكى هذه الفترة الأولى من حياة الامام فيقول ان والده قد اعتنى به منذ صغره ، بل من قبل مولده . وتتمثل هذه العناية السابقة على مولد الامام فى أنه اكتسب مالا من عمل يده خالصا من الشبهة ليكون سبيله الى أم ولده كما سبق أن بينا ذلك . ولما ولد الامام حرص والده على ألا يطعمه ما فيه شبهة ؛ فلم يمازج باطنه — كما قيل — الا الحلال . ويحكى أنه حدث أن تلجلج امام الحرمين مرة فى مجلس مناظرة . فدهش الحاضرون ، وقال أحدهم : « يا امام الحرمين ما هذا الذى لم يعهد فيك ؟ » فقال : ما أراها الا آثار بقايا المصة . وهنا يقص علينا السبكى نبأ هذه الحادثة التى ان دلت على شىء فانما تدل على مدى حرص الشيخ على العناية بولده من وجهة نظره الفقهية التى كان لها أثرها التربوى على هذا الولد (١) .

وخلاصة أمر المصة : أنه حدث — حين كان عبد الملك رضيعا — أن انشغلت أمه عنه فى اعداد طعام لأبيه ، فبكى ، وكانت فى دارهم جارية مرضعة لجيرانهم ، فأرضعته مصة

(١) السبكى — طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٥١ .

أو مصتين . وحدث أن فاجأها الوالد وهى ترضع ابنه ، فأنكر ذلك بقوة ، لأن هذه الجارية ليست ملكا له ، وليس لها أن تتصرف فى لبنها ، وأصحابها لم يأذنوا لها بذلك . وبلغ من سخطه على ما حدث أن أمسك بابنه وقلبه ، واستفرغ بطنه حتى لم يبق فى جوفه شيء من هذه المصة !! .

ويبدو فى اعتقاد مؤرخيه أن جوفه لم يسلم من آثار هذه المصة كلية ، فاعترته اللجلجة فى بعض مواقفه أثناء المناظرة وهو المساجل الذى يمضى كالسيف فى مناظرته ، دون أن يعوقه عائق ، أو يقوم فى وجهه مانع لدحض آراء خصمه ومناظره .

والحقيقة أن هذه الحادثة تثبت كيف كان والده يحاسب نفسه حسابا عسيراً فى تربية ولده ، وقد ربط السبكى بين ذكاء امام الحرمين ، وحدة ذهنه ، وبين هذا الحرص على ابعاد ما فيه شبهة عن ولده أثناء طفولته — والواقع أن الحرص فى تربية الأولاد — بصفة عامة له أثره فى تقويم الطفل الناشىء صحيا وعقليا تقويما سليما .

تفتحت مدارك الامام على يدى هذا الوالد كما ذكرنا ، وقد أخذ الفقه عنه ، واجتهد معه فى المذهب والخلاف والأصول ، وتعلم العربية ، وأتقن علومها ، حتى برز على من كانوا يتلقون العلم فى مدرسة أبيه ، وأكرمه الله فحفظ القرآن ، فاكتمل له من المميزات ما أعجز الفصحاء . وأقر له بالتفوق فى العلوم التى مارسها كل من خالطه ، واعترفوا له بالمقدرة على حسن أدائها .

هكذا كانت الفترة الأولى فى حياة امام الحرمين ، فترة تلقى

فيها دروسا فى اللغة والقرآن والحديث والفقه والخلاف والأصول . وقد أتقن العلوم الاسلامية اتقانا كبيرا ، مما جعله اماما ، من الأئمة المحققين كما يقول عنه المترجمون ، وهو فى سن مبكرة .

٤ — وقد تميز الامام وهو فى هذه السن بعقل راجح ، وذهن منتقد وميل طبيعى الى النقد والبحث والفحص والتمحيص ، حتى أنه يذكر أنه كان يرفض فى قوة ما لا يقبله عقله ، ولو كان صادرا عن والده . وكان والده يعجب به لذلك ، لأن فى نقده له ما يدل على رجاحة العقل وحسن التقدير المؤديين الى النجاح والفلاح .

ولم ينقطع الامام عن تخطئة والده فيما يراه حتى بعد وفاته ؛ اذ يروى عنه : أنه كان يردد عبارة خاصة كلما وقع على بعض أخطاء لوالده فى كتاباته وهى : « هذه زلة من الشيخ رحمه الله » (١) .

يبدو مما تقدم أن عقل امام الحرمين لم يكن فيما اتصل به من ثقافات وما وقف عليه من معلومات بالعقل الذى يتقبل ما يعرض عليه ويقف منه موقفا سلبيا دون بحث أو تمحيص ، بل هو على العكس من ذلك قد بحث ودقق ، واستقصى كل ما وصل الى علمه فأخذ بما يثبت أنه حق ؛ وترك ما بدا له فيه زيغ أو شبهة .

---

(١) السبكى طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٥٤ .
ابن العماد ـ شذرات الذهب جـ ٣ ص ٣٦٠ .

ولدينا عبارة تكشف عن روح امام الحرمين الوثابة الى الحق والعلم والمعرفة والبحث والاستقصاء بروح العالم الحريص على تحصيل الحقيقة التى لا تثبت لديه الا بعد اعمال فكره ، وتشغيل ذهنه ، واحكام بحثه — هذه العبارة هى تلك التى صرح فيها بالانصراف عن العلوم الظاهرة الى الخوض فى خضم ما نهى عنه أهل الاسلام طلبا للحق ؛ قال الامام : —

« لقد قرأت خمسين ألفا فى خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ؛ وغصت فى الذى نهى أهل الاسلام عنه ، كل ذلك فى طلب الحق ، وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد .. » [1] هكذا أراد الامام أن يُعمل عقله فيما يحصله ، كما أراد أن يلم بكل صنف من صنوف المعرفة سواء الاسلامى منها وغير الاسلامى ، بل ما نهى عنه أهل الاسلام كما قال . ويبدو من حديثه أنه أراد المعرفة للمعرفة ، أى أنه كان يرمى الى تحصيل كل ما وصلت اليه القريحة الانسانية ؛ ليكون فى مصاف أولئك الذين يطلعون على قومهم بعلوم لا تنبع من علوم الدين ، بل ولا تمت اليها بصلة ، لينهى عن تحصيلها أهل الدين .

فكأن امام الحرمين قد تبين — وهو فى هذه السن المبكرة وفى مثل هذا العصر المتقدم — أهمية المعرفة بصفة عامة وامكان قيام علوم دنيوية منفصلة عن العلوم الدينية ؛ كما اكتشف أن معيار الحق فى العلم هو العقل ، ذلك النور الفطرى الذى حبانا

(١) السبكى . طبقات الشافعية الكبرى — جـ ٣ ص ٢٦٠ .

الله به فميزنا به عن سائر الحيوان . ولا غرابة فى ذلك فالدين الاسلامى دين عقل وتفكر . وهو يعطى الفرصة للانسان كاملة ليحصل ما يحلو له من علوم الدنيا والدين . دون خلط بين العلوم الدينية والدنيوية .

ويبدو أن امام الحرمين قد خاض فى العلوم على اختلافها وحصل كل ما كان مندرجا يومئذ تحت لفظ (فلسفة) اذ كان مفهوم الفلسفة فى تلك الأيام يعنى جميع المعارف ، وكان لفظ (علم) ما زال بمفهومه القديم الذى يرادف لفظ (معرفة) . ولم يكن قد تميز بعد بتلك المميزات التى جعلته يمثل نوعا خاصا من المعرفة يمكن أن يوضع فى مقابل المعرفة الفلسفية .

وبعد أن حصّل امام الحرمين جميع هذه العلوم القديمة شعر بما فيها من نقص من حيث مقدرتها على ملء النفس بنور الحق ، فرجع فى أخريات أيامه عنها لا استنكاراً لها ، أو نفيا لنفعها ، ولكن رغبة منه فى تحقيق درجة من العلم النورانى الربانى الأعلى الذى يملأ النفس قبل رحيلها الى ربها ورجوعها فتغدو اليه سبحانه وتعالى راضية مطمئنة . وقد قال فى ذلك : « والآن قد رجعت عن الكل الى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز ، فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على مذهب أهل الحق ، وكلمة الاخلاص « لا اله الا الله » فالويل لابن الجوينى — يريد نفسه — »[1] يتضح من ذلك كله أن الامام الجوينى يضع العلوم الدينية فى أعلى مرتبة ،

(١) المرجع السابق .

ويرى منها الطريق الى تحصيل الهدوء والسكينة ، ورضا النفس بعد أن تكون هذه النفس قد تعرفت على جميع ألوان المعرفة فتكون سكينتها عن علم والمام بمختلف الوسائل المتيسرة للعقل الانسانى ، ولا يعنى دخوله فى هذه العلوم تخليه عن العلوم الدينية ، كما ظن بعض الذين كانوا يسيئون فهم الأمور فى ذلك الحين .

وقد رأى السبكى هذا الرأى الذى رأيناه ، فقال : « ظاهر هذه الحكاية (يقصد العبارة السالفة الذكر بشقيها الأول والثانى) [1] عند من لا تحقيق عنده البشاعة وأنه خلى الاسلام وأهله ، وليس هذا معناها ، بل مراده أنه أنزل المذاهب كلها منزلة النظر والاعتبار ، غير متعصب لواحد منها ، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده الى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضح له الحق ، وأنه الاسلام ، وكان على هذه الحالة عن اجتهاد وبصيرة ، لا عن تقليد » [2] .

ويرى السبكى أن هذا مقام عظيم لا يتأتى الا لمن أوتى قدرة خاصة .

هكذا يتبين كيف كان الامام يتمتع بصفات ذهنية عالية ، من ذكاء وفطنة ومقدرة على الدخول فى المسائل وتقديرها لتبين حقيقتها .

وقد عرفنا أنه اشتهر كذلك بحبه للاطلاع على الكتب فى

---

(١) الواردين فى ص ٢٥ س ٧ ، ص ٢٦ س ١٤ من هذا الكتاب .
(٢) المرجع السابق .

مختلف العلوم ، فقد روى عنه أنه كان يصل ليله بنهاره فى القراءة والاطلاع ؛ وهذا يدلنا على مدى صدق ما ذكر عنه من أنه عندما شرع فى تلقى الدروس على يد أبى القاسم الأسفراييني بعد وفاة والده كان قد طالع مائة مجلد فى علم الأصول .

٥ — مهّد هذا القدر الكبير من التحصيل السبيل لعبد الملك لأن يكون اماما من الأئمة المحققين ، وهو ما زال دون العشرين . فما كاد يتوفى والده حتى قعد وهو فى هذه السن المبكرة للتدريس مكان ذلك الوالد . ولم يعقه ذلك عن تحصيل العلم والاستمرار فى الاستزادة منه . فكان يذهب الى الأسفراييني ، وهو أبو القاسم عبد الجبار بن على بن محمد بن حسكان الأسفراييني الاسكافى ٤٥٢ هـ (١) . وكان رجلا من أفاضل العصر ، متضلعا فى علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعرى . وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى ، وكان فى الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف فى الزهد والفقر والورع وذلك للعلو بذاته الى درجة من العلم اللدنى الأعلى الذى يفيض به الرب على العبد الذى يسلك مثل هذا الطريق .

وقد أخذ الجوينى الكثير عن الأسفراييني ، وخصوصا فى علم الكلام فقد استكمل معه الامام ما كان قد شرع فيه ابتداء

---

(١) السبكى طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٢٠ .

بمفرده فقرأ معه بضعة أجزاء فى الأصول وكان ذلك فى مدرسة البيهقى [1] .

والبيهقى هو أحمد بن الحسين بن على بن عبد الله البيهقى الخسروجردي . وكان على مذهب الشافعى أخذ الفقه على أبى الفتح ناصر بن محمد العمرى المروزى ٤٥٨ هـ — واشتهر باتقان علوم الحديث ، ولم يأل جهدا فى طلبه حتى أنه يروى أنه رحل الى العراق والجبال والحجاز لتحصيل كل ما قيل فيه ، وسمع بخراسان من المشايخ المعاصرين له ، وهو أول من جمع نصوص الشافعى فى مجلدات . ومن مصنفاته السنن الكبير ، والسنن الصغير ، ودلائل النبوة ، والسنن والآثار ، وشعب الايمان ، ومناقب الشافعى . وكان من الذين سلكوا طريق السلف . فكان يقنع بالقليل مروضا نفسه على الزهد والعبادة والتهجد والعزوف عن كل ما يمت الى مناهج الدنيا بصلة ، وقد توفى بنيسابور ثم نقل الى بيهق .

وكان عبد الملك يذهب فى الوقت نفسه الى مجالس الخبازى [2] وهو أبو عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى الخبازى ٤٤٩ هـ عرف بأنه شيخ القراء . وقد كان نبيلا ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه .

وقد تلقى عليه الجوينى علوم القرآن الكريم ولذا قيل أنه

(١) ابن فضل الله العمرى مسالك الأبصار جـ ٣ ق ٢ ل ٢٩٤ — ٢٩٥ .
ابن كثير — سير اعلام النبلاء جـ ١١ ق ١ ل ١٥٩ يمين .
(٢) الذهبى — سير أعلام النبلاء جـ ١١ ق ١ ل ١٥٩ يمين .

كان يبكر الى مجالس الخبازى لأنه كان يفتتح يومه بهذا الكتاب الكريم وهو الذى كان حريصا على تحصيل علوم القرآن والتعرف على قراءاته وتفسيراته .

تتبين مما سبق كيف كان هؤلاء الأساتذة من الذين كانوا يتميزون بالسير على نهج السلف ؛ وكيف أنهم كانوا من المقربين الى الجوينى وهو فى ذلك الطور من حياته التى كان قد شرع أثناءه فى التدريس الى جانب التحصيل . واذا كان لأسلوبهم هذا من أثر فى امام الحرمين ، فلعله هو الذى ظهر فيما قيل عنه فى أخريات أيامه من أنه قد رجع الى « دين العجائز » ، وقد أشرنا الى هذه النقطة وسنرجع الى تفصيل القول فيها فى موضعه من البحث ان شاء الله تعالى .

ظل عبد الملك يعمل بمدرسة أبيه طوال الفترة التى أقامها بنيسابور قبل نزوحه عنها ، يفسر المذهب الشافعى ، ويدافع عن العقيدة الأشعرية التى كانت فى أشد الاحتياج الى من يعلى من شأنها ، ويحفظها من هجوم الخصوم الذين عملوا على امتهان المذهب السنى ، فقد ظهرت فتن عديدة فى ذلك الحين أسفرت عن تأزم الأمور بين أهل السنة والشيعة .

وهنا نقف وقفة لنتحدث عن عصر امام الحرمين فى ناحيتيه السياسية والدينية وما ترتب عليهما من أثر فى الناحية الثقافية ؛ وذلك لنتبين الدوافع الحقيقية لبعض أحداث وقعت فى حياة الامام ، مثل نزوحه عن نيسابور ثم رجوعه اليها ، ومثل انشغاله بعلوم الدين دون غيرها من العلوم ، ومثل تكوين بعض كتاباته

بعناصر غير اسلامية تكشف عن ثقافته فى العلوم الحكمية أى الفلسفة .

٦ — سبقت الاشارة الى أن امام الحرمين ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ ، ومعنى هذا أن حياته تقع فى القرن الخامس الهجرى ، وهى الفترة التى عرف عنها أن الحياة السياسية فى الجزء الشرقى من الدولة الاسلامية كانت فى أشد حالات الفوضى . وسبب هذه الفوضى يرجع الى انقسام الدولة العباسية الى دويلات كان يتسع نفوذ بعضها على حساب البعض الآخر ، وكانت خراسان من بين الدويلات التى انسلخت عن الدولة العباسية مستقلة بنفسها ، وبدأت تشن غاراتها على جاراتها لتفرض سيطرتها عليها وكان ذلك فى عهد أحمد البويهى حوالى عام ٣٣٤ هـ (١) .

وقد بلغ من اتساع نفوذ البويهيين ابان حكمهم لولاية خراسان أنهم لم يقفوا عند حد السيطرة على جيرانهم فى الدويلات الصغيرة المتخلفة بسبب ضعف الحكم العباسى ، بل فرضوا ارادتهم على الخليفة العباسى نفسه وسيطروا عليه .

ومن الأسباب التى مهدت لتسلط البويهيين عليه التجاؤه اليهم ليحموه ضد الذين كانوا يعلنون الحرب عليه من سلاطين الدويلات الصغيرة الخارجة عليه .

وقد بلغ من تحرج مركزه وضعفه ، وتجرده من كل سلطاته

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٣٩ .

وحقوقه أن عمت الفوضى البلاد ، وخاصة فيما اتصل بأمور المذاهب والمعتقدات ؛ اذ انتشر دعاة الشيعة وانبثوا فى كل مكان ، وكان الخليفة الفاطمى أكثر أولئك الذين يعملون على خلع الخليفة العباسى السنى ؛ فكان يبعث بمبعوثيه الى أمراء الدويلات المنشقة ؛ ليدخلوا فى المذهب الشيعى ، ونجح الى حد ما مع بعض هؤلاء الأمراء ، كما استجاب له بعض الأهالى . وترتب على ذلك أن اضطرب الناس ، وثار بعضهم على بعض . وانتشرت الفتنة بينهم .

وقد شجع البويهيون وهم من الشيعة مبعوثى الفاطميين ، غير أن هدفهم من ذلك لم يكن تمكين الخليفة الفاطمى من تولى الخلافة على المسلمين أجمعين ؛ لأنهم كانوا يريدون خليفة مسلوب القوى ، لتتحقق لهم السيطرة عليه ، ولذلك لم يعملوا على خلع الخليفة العباسى ، غير أنهم ، وان كانوا قد أبقوا على الخليفة السنى ، الا أنهم عملوا على التنكيل به وبأتباعه .

وكان من جراء هذه السياسة أن تأزمت الأمور بين الفريقين أكثر من مرة ، حتى ان عصر البويهيين كان يعرف بأنه عصر اضطهاد لأهل السنة ؛ واضطر كثيرون منهم الى الرحيل عن ديارهم ؛ احتجاجا على ما كان يقع فيها من أمور تشين كرامتهم .

بقيت البلاد التى كان يسيطر عليها البويهيون على هذه الحال زهاء قرن من الزمان ، الى أن ظهر السلجوقيون لأول مرة فى

خراسان حوالى عام ٤٢٦ هـ [١] . واستتب لهم الأمر حوالى عام ٤٣١ هـ . وكانوا يتبعون المذهب السنى ، واتجهت أنظار التابعين للمذهب اليهم ، مما مهد لهم السبيل للسيطرة على الولايات المجاورة لخراسان رويدا رويدا .

غير أن ظهور السلجوقيين فى ولاية خراسان ، وزيادة نفوذهم فيها ، لم يقض على الفتن المذهبية التى كانت قائمة فى ذلك الوقت ، والتى كانت تسفر فى كثير من الأحيان عن حوادث دامية يذهب ضحيتها كثير من الأهليين . ومن البلدان التى كثيرا ما وقعت فيها مثل هذه الحوادث : بغداد ، ثم نيسابور .

حدث فى بغداد عام ٤٤٣ هـ أن كتب أهل الكرخ بأحرف من ذهب على أبراج باب السماكين « محمد وعلى خير البشر » وهذه عبارة لا تنطوى على ما يمس أهل السنة ، وهم يعلمون الأصول العقائدية لمذهب الشيعة ، لولا سوء النية المبيتة فأشاع أهل السنة أنهم كتبوا : « محمد وعلى خير البشر ، فمن رضى شكر ، ومن أبى فقد كفر » . وهنا قامت الفتنة ، اذ لم يقبل الكرخيون هذا الادعاء وتشابك الفريقان . واضطر المسئولون الى ارسال نقيب عن كل من العباسيين والعلويين ، ولما ظهر أن أهل الكرخ كانوا على حق لم يمتثل العوام من أهل السنة لأمر الخليفة بوقف

---

(١) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٢ ص ٣٩ .

زامباور — معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ — ترجمة الدكتور زكى محمد حسن وحسن أحمد محمود ج ١ — مادة « ولاية نيسابور » .

القتال ، واستمر التشابك بينهما ، ثم ساءت الحال لتدخل الحنابلة الذين منعوا بعض أهل السنة من شرب ماء دجلة فأشفق بعض القائمين بالأمر عليهم ، وقدموا لهم ماء النهر ممزوجا بماء الورد ، وحدث أن قتل هاشمى وحمله أهله وطافوا بنعشه فى المدينة . وأثار هذا الحادث نفوس أهل السنة فتوجهوا الى قبور الملوك والوزراء من بنى بويه ونهبوها وسلبوها ، فازداد بذلك الاضطراب والفوضى (١) .

وهذه حادثة أخرى تنم عن مدى تأزم الأمور بين الفريقين لتتابع حوادث التصادم :

حدث عام ٤٤٤ هـ أن اختطفت جماعة القواد الأتراك السنيين رجلا شيعيا من أهل الكرخ وذبحوه على مرأى من نسائه ، فصرخن ونثرن شعورهن . فأثار ذلك شعور العامة من أهل الكرخ وتشابكوا بعنف مع أهل السنة فما كان من القواد الأتراك الا أن أحرقوا أسواق الكرخ وتكبد كلا الفريقين خسائر فادحة ، ولم يتوقف القتال الا بعد أن انسحب القواد الأتراك ، وتأسفوا على ما بدر منهم (٢) .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل قامت فتن عام ٤٤٧ هـ بين فقهاء الشافعية والحنابلة عندما قال الأخيرون بمنع الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والترجيع فى الآذان والقنوت ، اذ غضب

---

(١) ابن الأثير ــ الكامل ــ جـ ٣ ص ٢٢١ .
(٢) نفس المرجع .

فقهاء الشافعية لذلك . وقبل أن يتطور الأمر الى أكثر من ذلك رجع الحنابلة عما قالوا ، وهدأ الحال [1] .

لم تكن بغداد وحدها مرتعا للحوادث العنيفة ، بل امتدت نيران الفتنة الى غيرها من البلدان ، وكانت نيسابور مسرحا لفتن كثيرة حدثت أيام امام الحرمين .

من هذه الفتن ما حدث فيما بين عامى ٤٤٣ هـ و ٤٤٧ هـ بسبب ما نقل الى الملك « طغرلبك » من أن الشيخ أبا الحسن الأشعرى يقول بكذا وكذا .. على نحو ما ورد فى المراجع ، وقيلت عنه أمور لا تليق بالدين والسنة ، فما كان من الملك الا أن أمر بلعنه ، ونادى أهل نيسابور بتكفير من يقول بذلك . فعز على الأشاعرة أن يصل بهم الأمر الى هذا الحد . وغضب الامام القشيرى لما نسب الى الامام الأشعرى من تهم تشين كرامة أهل السنة أجمعين . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يذكر السمعانى بضعة تفاصيل تثبت أنهم منعوا من الخطابة والوعظ فى المساجد ، وانتهى الأمر الى توظيف من يلعنهم فى الجمعة ، ولم يقف الأشاعرة مكتوفى الأيدى ، بل خرج أبو سهل البسطامى وهو من الأشاعرة وجمع أعوانا ، وقاتل الأمير وازداد اشتباك الفريقين حتى داهم السلطان أبا سهل واعتقله وحبسه . وعندئذ استدعى السلطان جماعة من كبار الأشاعرة . ويذكر أنه كان من بينهم القشيرى . ولما سألهم عما صدر من الأشعرى ، أنكروا أن

---

(١) نفس المرجع ص ٣٢٠ .

يكون الأشعرى قد قال بذلك أجاب السلطان : « لعنا من يقول ذلك » (١) .

هذه أمثلة لما كان قائما فى بغداد ونيسابور وغيرهما من فتن عديدة قامت على التطاحن بين الفريقين وامتهنت فى كثير منها كرامة أهل السنة ، وتذكر بعض المراجع أنه ترتب على هـذه الفتنة الأخيرة أن نزح امام الحرمين ومن معه من أئمة المذهب السنى عن نيسابور ، وأخذوا يطوفون بالبلدان الأخرى .

٧ — وتختلف المراجع بصدد الدافع الى خروج الامام من نيسابور :

يذكر عبـد الغافر الفارسى — ويوافقه على ذلك السبكى وابن العماد (٢) — أن عبد الملك اضطر الى النزوح عن نيسابور مع بعض المشايخ من بينهم أبو القاسم القشيرى وذلك بعد أن

---

(١) ابن كثير البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٦٢ .
القرمانى بهامش الكامل لابن الأثير — أخبـار الدول . وآثار الأول جـ ٨ ص ١٥٨ .
القزوينى — كتاب آثار البلاد وأخبار العباد ص ٣١٧ ، ٣١٨ .
ابن خلدون — كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السـلطان الأكبر جـ ٣ ص ٤٦٨ .
السمعانى — الأنساب من ترجمة أبى سهل البسطامى جـ ١١ ق ٢ ل ١٧٩ .
(٢) ترجمة عبد الغافر الفارسى لشيخه امام الحرمين — طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٢٨٠ .
السبكى — طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٣٥٨ .
ابن العماد — شذرات الذهب جـ ٣ ص ٣٥٨ .

ظهر التعصب بين الفريقين ؛ ويذكر ابن خلكان [١] أنه سافر الى بغداد ، ولقى بها جماعة من العلماء ، كما يذكر ابن الجوزى [٢] أن الامام تنقل فى كثير من البلاد ، وتلقى العلم فى بغداد على أبى محمد الجوهرى : وأخيرا قال ابن تغرى بردى انه سمع بالبلاد ، وجاور بمكة ، ثم عاد الى نيسابور [٣] .

وهكذا نجد أنه باستثناء عبد الغافر ومن نقل عنه — لا يشير المترجمون للامام الى أن قيام التعصب بين فريق أهل السنة والشيعة يعتبر سببا من أسباب خروج مشايخ الأشاعرة من نيسابور . وهم — اذ لا يذكرون التعصب المذهبى كدافع لنزوح مشايخ الأشاعرة عن هذه البلدة — يرون أنهم سافروا ليتلقوا العلم عن كبار العلماء وأجلة المشايخ بمختلف البلدان على عادة القوم فى ذلك الحين .

غير أننا نرجح ما ذكره عبد الغافر الفارسى تلميذ الامام . فقد كان أعلم بظروف حياة أستاذه من غيره من المترجمين ، ويكون نزوح الامام عن نيسابور بسبب ما كان قائما من الفتن المذهبية ، خصوصا وأن المؤرخين للحوادث العامة يثبتون ما يؤيد قول عبد الغافر الفارسى على نحو ما تبين لنا ذلك من سرد حوادث العصر فى ذلك الحين وسواء كان خروجه بسبب هذه الفتن أو غيرها فقد استغل فترة ابتعاده هو ورفاقه عن هذه البلدة

---

(١) ابن خلكان وفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٦١ .

(٢) ابن الجوزى ـ المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ص ١٨ .

(٣) ابن تغرى بردى ـ النجوم الزاهرة جـ ٥ ص ١٢١ .

أحسن استغلال . فقصدوا كبار العلماء وجلسوا معهم للمناظرة وتثبيت أمور العقائد .

توجه امام الحرمين أول ما توجه بعد تركه لنيسابور الى العسكر ، ومنها الى بغداد ويذكر ابن الجوزى [1] ان دخول عبد الملك بغداد كان وقت دخول « الغز » بها ، فاذا عرفنا أن الغز — وهم جند من الأتراك — قد وطئت أقدامهم بغداد مع طغرلبك عام ٤٤٧ هـ [2] ، كان لنا أن نعتبر ذلك العام تاريخا لدخول الامام بغداد . ولذا قررنا أن يكون تاريخ خروج الامام من نيسابور حوالى عام ٤٤٦ هـ .

وقد ذاع صيت امام الحرمين أثناء وجوده ببغداد واشتهر أمره وبعد أن أقام فترة بها رحل الى الحجاز ، وأقام بمكة . وتذكر المراجع أنه جاور بمكة أربع سنوات ، يناظر ويفتى ، وينشر العلم محاولا أن يدخل الطمأنينة الى النفوس التى اعتراها القلق بسبب سياسة بلبلة العقول التى اتخذها البويهيون ، وقد بلغ من اجتهاده فى ذلك أن حرص المسلمون على تلقيبه بامام الحرمين تكريما له ، واعترافا منهم بجهوده — على نحو ما سبق أن بيناه .

ويبدو أن امام الحرمين قد بلغ به انغماسه فى العلوم الاسلامية أنه كان يواصل ليله بنهاره فى الانشغال بها . كل ما هنالك أنه كان يبقى نهاره للناس يفتيهم ويناقشهم ويهديهم الى سواء السبيل معتمدا فى ذلك على البراهين والحجج العقلية ويكرس ليله

(١) ابن الجوزى — المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ص ١٩ .
(٢) ابن الأثير — تاريخ الكامل — ج ٩ ص ٢٢٧ .

للتعبد والتهجد للتقرب الى الله عز وجل ، فقد ورد عنه أنه كان يقضى ليله طائفا متعبدا فى الكعبة الشريفة حتى علا قدره ، وصفت نيته ، فكان من الواصلين . يقول السبكى فى ذلك : « وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي ويجتهد فى العبادة ، ونشر العلم حتى شرف به ذلك النادى ، وأشرقت قلاع ذلك الوادى ، وأسبلت عليه الكعبة ستورها ، وأقبلت عليه وهو يطوف بها ، كلما اسود جنح الليالى بيض ديجورها ، وصفت نيته مع الله ، فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهارا ، وشكر له المسعى بين الصفا والمروة اقبالا وادبارا »[1] .

وهكذا نتبين كيف كانت فترة وجوده فى مكة فترة مجاهدة لنفسه ، ومراجعة لها ليردها عن الدنيا وطلائها الزائف ، وليخلصها من المادة وشوائبها وأدرانها ، وذلك لكى تصفو نيته ، فيصل الى التحقق بالمعرفة السنية . وقد ورد عنه أيضا أنه كان فى مجالسه الصوفية التى كان يمارس فيها رياضاته الروحية يبكى الحاضرين ببكائه ، لاحتراقه فى نفسه ، وتحققه بما يجرى من دقائق الأسرار ، فكأن الفترة التى أمضاها فى مكة (بين الصفا والمروة) فترة ممارسة لأحوال الصوفية ليرتقى بنفسه بين مقاماتهم وما يترتب عليها من أحوال .

والحقيقة أن ما ورد عن تصوف امام الحرمين قليل لا يعدو تلك العبارات التى ذكرها السبكى وأثبتناها فى معرض حديثنا ولم يرد عنه أنه كتب فى علوم الصوفية أو أرخ لهم على نحو

(١) السبكى ــ طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥٢ .

ما فعل معاصروه ورفيقه أبو القاسم القشيرى فى رسالته . التى تعرف باسم « الرسالة القشيرية » غير أنه يكفينا أن يكون القشيرى من بين مرافقيه فى رحلته هذه لنرجح صدق مدلول اشارات السبكى التى تنبىء عن ممارسته لأحوال الصوفية ؛ وليكون لدينا اثبات على أن امام الحرمين كان من الذين خاضوا فى هذه الأحوال عن علم ثابت ، وطريقة قويمة فى تحصيلها .

وبعد قضاء فترة الأربع السنين بمكة رجع امام الحرمين الى نيسابور وذكر السبكى أنه رجع بعد انتهاء نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة باعتلاء الملك « ألب أرسلان » كرسى الحكم بنيسابور ، وعمله على ارجاع شيوخ الأشاعرة الذين هاجروا من قبل عن ديارهم .

٨ — هنا نقف وقفة أخرى لنستأنف الحديث عن أحوال البلاد السياسية والدينية لابراز الظروف والملابسات التى أحاطت بامام الحرمين والتى كان لها الأثر كل الأثر فى توجيه أطوار حياته .

سبق أن أشرنا الى بلبلة العقول التى ترتبت على سياسة البويهيين وكيف بلغ التأزم بين فريقى الشيعة وأهل السنة الى حد تكاثرت فيه الضحايا من الأهلين من كلا الفريقين كما أثبتنا أن ظهور حكام من أهل السنة وهم السلجوقيون لم يكن له أثره السريع المباشر للقضاء على ما كان منتشرا من فتن ومذابح .

وأغلب الظن أن ذلك يرجع الى أن أهل السنة كانوا فى هذه البلاد قلة مستضعفة ؛ حتى انهم لم يستطيعوا ؛ وقد جاءهم الحاكم

السنى ، أن يضعوا حدا لحوادث الاثارة المتكررة من قبل الشيعة . ثم انه ليس من المتيسر أن يعقب انقلاب نظام الحكم تغيير مباشر فيما هو سائد بين الناس من أحوال ، فالتغير الاجتماعى بطىء ، يستوجب حشد جهود المسئولين لينتهوا الى تحقيقه .

ومما يثبت تكاثر الشيعة على أهل السنة فى ولاية خراسان ما ذكره المقدسى فى كتابه « أحسن التقاسيم » حيث قال :

« .. ان فريق أولاد على ، كانوا على رفعة فى المركز وعلو فى المقام ، وان الهاشميين لم تتح لهم فرصة الظهور لزيادة سلطة أولاد على .. » (١) تتبين من ذلك مدى تفوق الشيعة على أهل السنة فى عددهم وقوتهم ، على الرغم من وقوع سلطة الحكم بين يدى السلجوقيين السنيين .

واذا كان السلجوقيون قد ظهروا أول ما ظهروا فى هذه البقاع حوالى عام ٤٢٦ هـ ، ولم يستتب لهم الأمر فى الحكم الا حوالى عام ٤٣١ هـ . فقد كان لانقضاء مدة تقرب من عشرين عاما أثرها ، لكى يظهر الطريق ويتضح أمام حكام السلجوقيين ، كان هذا الطريق هو طريق تحقيق تطوير اجتماعى لبث روح الاستقرار والهدوء بين الأهلين .

فقد تبين الملك (ألب أرسلان) الذى اعتلى كرسى الحكم حوالى عام ٤٥١ هـ ومعه وزيره القدير (نظام الملك) أنه لن يقضى على الفتن القائمة بين مختلف الفرق المذهبية الا بنشر وعى عميق دقيق بحقيقة المذهب السنى وهكذا اتجه (نظام الملك) الى تحقيق

(١) المقدسى : أحسن التقاسيم ص ٣٢٣ .

هذه السياسة الحكيمة ، فعمل على نشر العلم بفتح المدارس الكثيرة التى يدرس فيها المذهب السنى على أيدى أئمة كبار من أهل المذهب . وكان من أهم تلك المدارس ما أشار اليه السبكى فى نصه : —

وبنى — (يقصد نظام الملك) — مدرسة ببغداد ، ومدرسة ببلخ ، ومدرسة بنيسابور ، ومدرسة بهراة ، ومدرسة بأصبهان ، ومدرسة بالبصرة ، ومدرسة بمرو ومدرسة بآمل طبرستان ، ومدرسة بالموصل » [1] .

ويجب ألا ننسى أن ما كان قائما من مدارس من قبل فى بعض المدن مثل نيسابور قد ساهم فى هذه التوعية الواسعة ، ويذكر السبكى من هذه المدارس السابقة على « النظامية » بنيسابور : مدرسة البيهقى ، والمدرسة السعدية التى بناها الأمير نصر ابن سبكتين أخو السلطان محمود ، حين كان واليا على نيسابور ، ومدرسة بناها أبو سعيد اسماعيل بن على الاستراباذى ، ومدرسة بنيت للأستاذ أبى اسحق الأسفرايينى » [2] . وقد عمل بكل مدرسة من تلك التى افتتحها نظام الملك أو تلك التى سبقت الحملة السنية السلجوقية الكبرى ، امام سنى للتدريس والوعظ والفتوى ومن بين أولئك : الامام أبو اسحق الشيرازى الذى جلس على رأس « المدرسة النظامية » ببغداد . والامام الجوينى ، امام الحرمين على رأس مدرسة نيسابور .

(١) السبكى — طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ١٣٧ .
(٢) السبكى — طبقات الشافعية الكبرى جـ٣ ص ١٣٧ .

وما ان انقضت فترة حتى ظهر ما لهذه المدارس من أثر فى تثبيت قواعد المذهب السنى ، واعلاء شأنه . فقويت شوكة متبعيه ، وأصبح لهم جاه وسلطان .

ولا يغيب عنا ما كان لتثبيت دعائم المذهب السنى ، من أثر طيب فى تقوية دعائم الدولة السلجوقية السنية المذهب وتمكينها من سلطات الحكم ، حتى أنه عندما وشى الواشون بنظام الملك لدى « ملك شاه : بأن الأموال التى ينفقها على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته فى سور القسطنطينية » أجاب « نظام الملك » « ملك شاه » فى معرض الدفاع عن نفسه بقوله :

« انى أقمت جيشا يسمى جيش الله ، اذا نامت جيوشك ليلا ، قامت جيوش الليل على أقدامها ، صفوفا بين يدى ربها ، فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا الى الله أكفهم بالدعاء لك ، ولجيوشك ، فأنت وجيوشك فى حضانتهم تعيشون ، وبدعائهم تتبتلون ، وببركاتهم تمطرون وترزقون » [1] .

نتبين من ذلك كيف وفق ، (نظام الملك) ، وهو السياسى المحنك ، الى تحقيق هدفين يكمل أحدهما الآخر ، وهما تهدئة النفوس بازاحة ستار البلبلة والقلق المرير عنها ، ثم تحقيق حصانة دولة السلجوقيين بوضعها فى حراسة جيوش التابعين للمذهب « وحضانتهم » — على حد قول نظام الملك — وبذلك مهدُ لعصر عرفت فيه نفوس الأهلين طعم السكينة والطمأنينة بعد أن ذاقت خلال فترة طويلة من الزمن ابان حكم البويهيين ألوانا

(١) زكى مبارك ـ الأخلاق عند الغزالى ص ١٦ .

من عذاب حياة القلق والاضطراب المترتبة على الفتن والدسائس الدنيئة وعلى استضعاف الخليفة العباسى السنى والتنكيل بأتباعه .

فنظام الملك بفتحه هذه المدارس ، والانفاق عليها بسخاء لم يكن يرمى الى نشر العلوم الدينية فحسب ، وانما كان يهدف فى قرارة نفسه الى تحقيق اصلاح جذرى لأحوال البلاد المضطربة بجمع القلوب حول أمراء الدولة السلجوقية ، وطبعها على الاخلاص للمذهب بعد أن كانت هذه القلوب متفرقة مزعزعة بسبب فعل الأيدى الأثيمة التى كانت ترمى الى تحقيق مآربها الشخصية ، معرضة مصالح الناس وعقائدهم ، بل وحياتهم للدمار والهلاك .

فنظام الملك لم يكن سياسيا محنكا وحسب ، بل كان مصلحا اجتماعيا استطاع بفضل حنكته وحسن تقديره وصلاحه وصفاء نيته أن يحقق للشعب طمأنينة النفس ، ورفاهية العيش وراحة القلب بأن ضرب على أيدى العابثين بقلوب الأهلين العاملين على ازعاجهم بالفتن والقلاقل السياسية والدينية .

٩ — هكذا استقرت الأمور بنيسابور ، ورجع شيوخ الأشاعرة الى ديارهم .

فاذا أخذنا فى الاعتبار ما قاله ابن الأثير — فى كتابه « الكامل » وزامباور فى كتاب « معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الاسلامى » من أن الملك « ألب أرسلان » اعتلى كرسى الحكم فى عام ٤٥١ هـ — أمكننا القول بأن تاريخ رجوع امام الحرمين الى نيسابور يلى عام ٤٥١ هـ .

ويقرن المؤرخون رجوع امام الحرمين بجلوسه للتدريس بالمدرسة النظامية . ويبدو أن امام الحرمين قد فطن الى حسن سياسة الوزير « نظام الملك » القائمة على تدعيم المذهب وتقوية عمده بالشرح والتدريس والمناظرة وهو الذي افتتح حياته العلمية بالدخول فى هذا الميدان ، ولم يأل جهدا منذ أن جلس مكان والده للتدريس فى أن يدافع عن الدين ويبرز أسس المذهب عاملا كل ما وسعه لدحض آراء الخصوم المغرضين ويبدو كذلك أنه فطن الى نتيجة هذه السياسة وجدواها وأدرك ما يترتب عليها من آثار طيبة ، اذ نراه يكتب عن نظام الملك ذاكرا مآثره مطنبا فى بيان مفاخره وفضله ، ومن أقواله فى ذلك : —

« سيد الورى ، ومؤيد الدين والدنيا ، ملاذ الأمم ، مستخدم السيف والقلم ، ومن ظل الملك بيمن مساعيه ممدودا ، ولواء النظر معقودا ، فكم باشر أوزار الحرب ؛ وأدار رحى الطعن والضرب ، فلا يده ارتدت ، ولا طلعته البهية أربدت ، ولا عزمه انثنى ؛ ولا حده فنى ، قد سدت مسالك المهالك صوارمه ، وتحصنت المملكة بنصله ، وتحسنت الدنيا بأفضاله وفضله ، وعم بره آفاق البلاد ، ونفى السفه عنها بالرشاد ، وجلى ظلام الظلم عدله ، وكسر فقار الفقر بذله ، وكانت خطة الاسلام شاغرة ، وأفواه الخطوب اليها فاغرة ؛ فجمع الله برأيه الثاقب شملها ، ووصل بيمين هيبته حبلها ، وأصبحت الرعايا فى رعايته وادعة ، وأعين الحوادث عنها هاجعة ، والدين يزهو بتهلل أساريره ، واشراق جبينه ، والسيف يفخر فى يمينه ، يرجوه

الآيس البـائس فى أدراج أنينه ؛ ويركع له تاج كل شـامخ بعرنينه ؛ ويهابه الليث المرتجن فى عرينه » (١) .

والحقيقة أن امام الحرمين قد بيّن بهذه الكلمات الخطوط العريضة التى تميزت بها شخصية هذا الوزير ؛ والتى ساعدت على انجاح خططه وتوفيقه فيما رسم من أعمال ؛ اذ تتبين كيف كان (نظام الملك) من الذين يتقنون أمور الدين والدنيا ، فهو جسور مقدام فى الحرب ، خاشع فاضل مجتهد فى السلم ، يدرس أحوال بلاده ، ويوفق فى معالجة دائها ، ولا يرى للعنف والبطش هيبة بقدر ما يتبين فى تناول النفوس الوجلة باليسر والحسنى من وسيلة ناجحة لاخـراجها من قلقهـا ، وبث روح الطمأنينة والسكينة فيها . فقد طلع على بلاده فى الوقت الذى كانت فى أشد الحاجة الى من يعينها ؛ فضرب على أيدى العابثين ، وأمـد المصابين بالغذاء الروحى الشافى ، فكان معينا لكبار الأئمـة من أهـل السنة ، الذين كانوا يجاهـدون — كل فى مجلسـه أو مدرسته — على السير بالمذهب الى الأمام فى أمن وطمأنينة . فكأن (نظام الملك) قد اجتهـد فى حفظ المذهب ، فاكتسب ثقة هؤلاء الأئمة الذين لم تغمض لهم عين الا بعد أن اطمأنت نفوسهم على مصير المذهب .

وقد ظل امـام الحرمين بالمدرسة النظامية يدرس ويفتى ، فاشتهر أمره وذاع صيته وقصده الكثيرون من البلاد الأخرى يطلبون العلم على يديه .

(١) السبكى — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧—١٣٨ .

ويذكر المترجمون له أنه قد آلت اليه زعامة الأصحاب ، فى هذه الفترة كما أسندت اليه رياسة الطائفة وأمور الأوقاف ، وصار خطيبا لجامع المنيعى .

ويبدو أن نضوج الامام العلمى قد اكتمل فى هذه المرحلة من مراحل حياته حتى انه يقال انه صنف الكثير من مؤلفاته خلالها وقد امتدت تصنيفاته الى الفقه والكلام والجدل والخلاف وغير ذلك .

وقبل أن ندخل فى الحديث عن انتاج الامام نقف وقفة ثالثة للتعريف بالحياة الروحية فى عصره ، وذلك لابراز عناصر ثقافته على أساس من الدراسة العلمية لنواحى العصر الذى عاش فيه .

١٠ — سبق لنا أن وقفنا وقفتين مع هذا العصر لنبرز معالمه فى ناحيتين : الناحية السياسية والناحية الدينية . وقد تبين لنا أن اضطراب الأحوال السياسية قد أدى الى ارتباك الأمور الدينية ، على أن ذلك لم يكن له صـــدى فى النواحى العلمية ، بل على العكس ازدهرت العلوم وانتشرت المعارف ، فهذا ما تكشف لنا بالقائنا الأضواء على هذه الناحية ابان تلك الحقبة من الزمان .

فالتاريخ يحدثنا أن خلفاء الدولة العباسية شجعوا العلم على اختلاف ألوانه . فأمروا بنقل الفلسفات اليونانية والهنـــدية والفارسية ، فضلا عن عنايتهم بالعلوم الاسلامية ، وقد اقتفى أثرهم وسار على منوالهم أمراء الدويلات الناشـــئة فى العصر العباسى الثانى ، وجعلوا من العلم ميدانا للمنافسة ، وجمعـــوا العلماء حولهم ، وقربوهم اليهم ، حتى ان الباحث ليلمس أن

العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية كلها قد سارت جنبا الى جنب فى طريق التقدم والنضوج .

فاذا بدأنا بالعلوم الكلامية نجد أن القرن الخامس الهجرى قد حفل بكبار رجال الكلام من معتزلة وأشعرية ، وخوارج ، وقدرية ، ومعطلة ، وشيعة ، وكرامية ، وغير أولئك وهؤلاء ممن تعرضوا لمسائل العقائد بالجدل والنقاش .

وقد جمعت نيسابور كثيرا من الأئمة ، من بينهم عبد السلام ابن يوسف القزوينى ٤٨٢ هـ [١] . وكان هذا الامام معتزليا ، وأمدّ تلامذته بتفسير كبير يقع — كما قيل — فى سبعمائة مجلد . وكان قراءً حريصا على جمع الكتب . وكان لديه منها عدد وفير ، وكان لا يألو جهدا فى اظهار اتجاهه المذهبى والدفاع عنه ، حتى قيل انه كان يفتخر بالاعتزال وهو فى حضرة الوزير (نظام الملك) الذى أهدى اليه « غريب الحديث » بخط أبى عامر بن حيويه فى عشر مجلدات . فوضعه نظام الملك بدار الكتب .

كما كان من بينهم أيضا أبو تراب المراغى [٢] وهو أشعرى توفى فى نهاية القرن الخامس حوالى عام ٤٩٢ هـ وكان مفتيا بنيسابور .

ومن الأشاعرة الذين ظهروا بهذه البلدة أيضا أبو محمد

(١) السبكى ـ طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ جـ ٢٣٠ .
(٢) السبكى طبقات الشافعية الكبرى حـ ٣ ص ٢١٩ .

المضرى [1] ٤٨٦ هـ ، وعلى بن أحمد بن أحمد بن على الواحدى ٤٦٨ هـ [2] وأبو الحسن الباخرزى ٤٦٧ هـ [3] ، وأبو بكر البيهقى ٤٥٨ هـ [4] وغير أولئك وهؤلاء كثير من الأعلام الذين ذاع صيتهم فى الآفاق وقصدهم الطلاب من كل ناحية ، حتى ان اليرقانى [5] وهو من أفضل أهل العصر نصح أبا حامد البيهقى بالخروج الى نيسابور قائلا :

« ففيها جماعة ، حتى اذا فاتك واحد ، أدركت من بقى بها ، فتكسب رحلتك » يظهر لنا من ذلك أن عصر الامام كان يزخر بأهل الكلام من العلماء وكبار الأئمة ، وأن نيسابور نفسها كانت تضم عددا كبيرا منهم ، ومن هذا كله نتبين الى أى حد تيسر لامام الحرمين أن يعيش فى أجواء تمثلت فيها آراء متعددة ومذاهب متباينة .

هذا فيما يتعلق بالعلوم الكلامية ، فاذا أردنا أن ننتقل الى العلوم الفلسفية وجدنا أن القرن الخامس الهجرى قد حظى بشخصية فلسفية ألمت بمختلف العلوم وعرضت لمختلف المسائل ، وحرصت على تغذية العقول بالآراء الفلسفية العميقة ، ألا وهى شخصية أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا . صاحب المؤلفات العديدة والانتاج الوفير .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣٧ .
(٢) نفس المرجع ص ٢٨٩ .
(٣) نفس المرجع ص ٢٩٨ .
(٤) نفس المرجع ص ٣ .
(٥) نفس المرجع ص ١٣ .

وكان لابن سينا تلامذة عديدون : منهم أبو عبد الله المعصومى [1] . وكانت مصنفاته فى الخزانة النظامية ، ومن هذه المصنفات : كتاب « المفارقات » وكتاب فى « اعداد العقول » ، وآخر « فى الأفلاك وترتيب المبدعات » . وكلها كتب فى العلوم الفلسفية ، ويبدو أنه كانت له فى هذه العلوم مكانة عليا ، حتى قال عنه ابن سينا : « انه منّى بمنزلة أرسطو من أفلاطون » مما يدل على أنه كان ذا قدم راسخة فى العلم .

فاذا أخذنا فى الاعتبار أن الخزانة النظامية بنيسابور كانت بين يدى امام الحرمين ؛ فليس ببعيد أن يكون قد اطلع على هذه الكتب ، وألم بالكثير من الآراء التى تضمنتها .

ومن بين الشخصيات الفلسفية التى اشتهرت وذاع صيتها فى هذا العصر شخصية عمر الخيام [2] وهو من الفلاسفة الذين ولدوا وأقاموا بنيسابور . وقيل عنه انه كان : « يلى أبا على فى أجزاء علوم الحكمة » ومن تصنيفاته فى الفلسفة : « مختصر فى الطبيعيات » و « رسالة فى الوجود » و « رسالة فى الكون والتكليف » وهى رسالة تتضمن جواب عمر الخيام عن

---

(1) الشهرزورى — نزهة الأرواح لوحة ١٩١ يمين .
البيهقى — تاريخ حكماء الاسلام ، ل ٥٧ يسار وفى طبعة لاهور ص ٩٥ — ٩٦ .

(2) الشهرزورى — نزهة الأرواح لوحة ١٩٥ يمين .
البيهقى — تاريخ حكماء الاسلام ل ٦٦ يسار .

سؤال القاضى الامام محمد النسوى عن حكمة الخالق فى خلق العالم وكلمة التكليف ، كما أن له الى جانب ذلك « الرباعيات » .

يظهر لنا من كل ذلك أن عصر امام الحرمين كان غنيا بالآخذين بهذه العلوم ، وأن المصنفات الفلسفية كانت منتشرة بين أهل العلم ، وأن نيسابور نفسها كان بها الكثير منها ، وخصوصا أن ابن سينا لم يكن بالشخصية التى تكتفى بالقليل ، وقد تبينا غزارة انتاجه وتعدد مصنفاته .

غير أن الفلسفة لم تكن من العلوم التى ينظر لها ، فى ذلك الحين ، بعين الرضا من قبل بعض الفرق ؛ فكان الحنابلة مثلا يناهضون العلوم الفلسفية ولا يرون فيها طائلا ، وكانوا يهاجمون كل من اشتغل بها ، ويتهمونه بالكفر والزندقة . وقد نالوا من امام الحرمين لاشتغاله بها فى فترة من فترات حياته ، واتهموه بتهم ، لو ثبتت عليه لانتهت به الى الالحاد .

وسنعرض لهذه المواقف فى موضعها بعد ، لنبين مدى ما تعرض له الأئمة من جراء جهل بعض الذين يجهلون حقائق الأمور .

أما عن العلوم الصوفية فقد حفل هذا العصر بكبار رجال التصوف المتحققين ، ويكفينا أن نذكر منهم : أبا على الحسن بن على الدقاق ، وأبا عبد الرحمن السلمى ، وأبا العباس القصار ، وأبا القاسم القشيرى ، وأبا سهل الخشاب وغيرهم .

غير أنه اذا كان قد زخر العصر بهؤلاء الأئمة المتحققين من أهل التصوف فقد كثر فيه أيضا المدعون ، أولئك الذين يظهرون

ما لا يبطنون فيعلنون التحقق بأعلى الأحوال وهم فى الحقيقة بعيدون كل البعد عن الدخول فى سلوك أهل التصوف . هذا السلوك الذى يقتضى التدرج فى المقامات والأحوال ، بعد أن يكون السالك قد عزف عن الدنيا وملاذها ودخل فى الزهد والتعبد واقصاء النفس عن شوائب المادة وأدرانها .

وقد تعرض لهم أبو القاسم القشيرى فى رسالته فوصفهم بأنهم كانوا : « محوا من كل ذلك » . أى من الأحوال العليا التى كانوا يدعون التحقق بها .

وكان القشيرى يرى — وهو الذى يمكن أن يعتبر ممثلا لآراء الصوفية فى عصره — أن التصوف : — « ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها ، ومداومة النضال مع نزواتها ، والبعد عن البدع والشهوات ، والرخيص من الأعمال » (١) . معنى هذا أنه كان يعتبر أن أهل التصوف حفاظا للعقيدة الاسلامية من عبث العابثين ، وأضرار المغرضين من أهل الفتن والأهواء . وقد صرح القشيرى فى هذه الرسالة بأن خير القوم لديه : النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة ، ثم التابعون ، ثم أتباع التابعين ، ثم أهل السنة الذين هم فى اعتباره أهل التصوف وهو حين يشير الى « زوال الورع من النفوس ، وارتحال حرمة الشريعة عنها ، وقلة المبالاة بالدين ، وعدم

(١) القشيرى ـ الرسالة القشيرية ص ٣ ـ ٤ .

التمييز بين الحلال والحرام ، والاستخفاف بأداء العبادات ، والاستهانة بالصوم والصلاة ، والانغماس فى المغفلات ، واتباع الشهوات ، وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات » [1] انما يحصر التصوف فى أنه طريقة لتهذيب النفس ؛ والقرب بها من حال نفس المسلم المثلى ؛ وهى حال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، الذى ارتقى بنفسه من بدايته الى نهايته والذى سار على منواله شيوخ هذه الطريقة فى آدابهم وأخلاقهم ، ومعاملاتهم ، وعقائدهم ، وما أشاروا اليه من مواجيدهم ؛ ولذا يرى القشيرى « ان شيوخ هذه الطائفة قد أقاموا قواعد طرقهم على أصول صحيحة من التوحيد » [2] .

نرى مما تقدم أن عصر الامام قد كثر فيه العابثون بحرمة العلوم الصوفية فقد كانت هذه العلوم فى حالة يرثى لها بين العامة من الناس ، وأنها فى الوقت نفسه قد سارت قدما فى طريق حفظ العقيدة وصيانتها بين أولئك الذين عملوا بصدق على التحقق بالمعرفة السنية . فكأن التحقق بهذه الحقيقة العلية كان مقصوراً على من يستحقها بسلوكه القويم ونيته الصافية من كبار الأئمة ، مثل القشيرى وغيره .

كما تتبين أن التصوف فى ذلك الحين لم يحد عن اتباع ما نص عليه الكتاب والسنة ، وأنه كان طريقة لطائفة من المؤمنين ، وفقهم الله للقيام بآداب العبودية ، واختصهم بفضله ، فقاموا بأداء

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع ص ٥٣ .

ما عليهم من واجبات التكليف ، فاستنارت قلوبهم ، وعرفوا الحق وتحققوا به .

نخرج من هذا كله بأن عصر الامام من ناحيته الثقافية ، كان يفيض بالانتاج العلمى الوفير فى مختلف ميادين المعارف من كلامية وفلسفية وصوفية وأن حياة الامام على اختلاف أطوارها واقعة فى عصر له قيمته العلمية .

١١ — انعكست هذه الثقافات كلها فى كتابات أحوال امام الحرمين اذ يتبين بالاطلاع على مصنفاته أنه كان يجمع الى جانب الثقافة الدينية ، الثقافة الفلسفية العميقة ، والنفس الصوفية الشفافة الرفيعة ، وتبدو عناصر ثقافته الفلسفية فى ردوده على الفلاسفة من طبائعيين وغيرهم ، وكتاب « الشامل » خير مثال يثبت توفر العنصر الفلسفى فى ثقافة الامام ، هذا العنصر الذى أشار اليه السبكى اشارة عابرة فى سياق ترجمته للامام مشيدا بحججه القوية التى لا يقوى المناظر على الصمود أمامها ، والحقيقة أن السبكى لا يشفى غليل الباحث بذكر التفاصيل الوافية عن ثقافة الامام الفلسفية ولا يقدم الاجابة عن مثل هذه الأسئلة متى وكيف وأين ألمّ الامام بعلوم الأوائل ؟ .

ولا غرابة فى ذلك وامام الحرمين من كبار أئمة الكلام العاملين على صيانة العقيدة والمذهب ، اذ أن المترجمين له ، ولأمثاله يهملون عادة ذكر تفاصيل توفر العنصر الفلسفى فى ثقافة هؤلاء الأئمة ، وذلك رغبة منهم فى تجنب تجريحهم بوصفهم بالاشتغال بالفلسفة ، لما كان سائدا فى هذا العصر من روح معادية للفلسفة وللمشتغلين

بها . ولهذا السبب نفسه لا نجد بين مصنفاته ما هـــو مقصور على شرح المسائل الفلسفية ، بل ان حصيلته الفلسفية قد ظهرت وتبلورت فى ردوده على خصومه من المناوئين للمذهب .

وسنرجع الى تفصيل القول فى مصنفاته بعد .

كان امام الحرمين ما زال يشـــتغل بالتدريس فى المدرســـة النظامية ، عندما وقعت فرقة بين الأصحاب وكان ذلك بأصبهان . ومما يؤسف له أننا لم نعثر على أثر للمجادلات والمناظرات التى لابد أن تكون قد قامت بينه وبين أولئك الأصحاب ، الذين ظهرت الفرقة بينهم ، كما أن التراجم لا تذكر من هم أولئك الأصحاب ، ولا متى كانت نهضته الى أصبهان . وكل ما ذكر أنه لقى بها من التقدير والاحترام ما كان جديرا به .

عاد الامام بعد ذلك الى نيسابور ، واستأنف التصنيف ، وحصر اهتمامه فى المذهب . ويبدو أن ثمرة جهوده فى هذه الفترة هو كتابه المعروف « نهاية المطلب فى دراية المذهب » . وقد بلغ فيه درجة عالية من الاتقان ويضم هذا المصنف اثنين وعشرين جزءا فى بعض النسخ الخطية وأكثر من ذلك فى نسخ خطية أخرى موجودة بالمكتبات ، على نحو ما سيتبين لنا ذلك فى موضعه بعد عند الحديث عن مصنفاته .

قصده فى هذه الفترة أبو الحسن على بن فضـــالة بن على المجاشعى النحوى ، وكان ذلك عام ٤٦٩ هـ ، فما كان من امام الحرمين — وهو الامام الأكبر — الا أن قرأ عليه النحو وكتاب « أكسير الذهب فى صناعة الأدب » من تصنيف المجاشعى . كما

قصده الامام الشيرازى فى زيارة قام بها لنيسابور لقضاء مهــام كلفه بها السلطان فاستقبله امام الحرمين بما يليق به من الحفاوة والاكرام . وكانت هذه الزيارة فى فترة متــأخرة على زيارة المجاشعى لنيسابور .

وقد اعتلت صحة امام الحرمين فى أخريات أيامه ، حتى انه يحكى أنه مرض بمرض اليرقان ثم برأ منه ، ثم مرض مرضــه الأخير . ولما اشتدت عليه وطأة المرض نقل الى « بشتنقان » لاعتدال هوائها وتوفى بتلك المدينة . وكان ذلك على حد قول عبد الغافر : « فى ليلة الأربعاء من صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة » [1] الموافق للخامس والعشرين من شهر أغسطس عام ١٠٨٥م .

وقــد ورد أنه نقل الى نيســابور ، كما قيل انه حمــل بين الصلاتين من يوم الأربعاء الى ميدان الحسين ، وصــلى عليه ابنه الامام القاسم وقد توافد المشيعون من كل حدب وصوب ، حتى تعذر على أقربائه أن يقوموا بالصلاة عليه . ثم ذكر أنه دفن فى داره وأن جثمانه لم يبق طويلا فى هذه الدار ، بل نقل بعد سنين الى مقبرة الحسين .

وخبر نقل جثمان امــام الحرمين الذى هو امام من كبار أئمة أهل السنة الى مقبرة الحسين خبر غريب يثير التســاؤل عن حكمته وأسبابه . ولم ينته بى البحث الى العثور على ما يؤيد

---

(١) السبكى طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥٧ .

أنه نقل بالفعل الى مقبرة الحسين ولهذا نترك مسألة مدفن امام الحرمين ومثوى جثمانه جانبا الى حين ظهور معلومات موثوق بهـا .

ولا يجب أن يفوتنا فى هذا الموضع أن نشير الى ما ذكره « على باشـا مبارك » فى الخطط التوفيقية من أن هناك مسجدا بحى الدرب الأحمر ، يحمل اسم الجوينى ، كما أن هناك دربا يسمى بدرب الجوينى بتلك الجهة ! [1] .

ولما زرت هذا المسجد ، وجدته فى المكان الذى أشـار اليه على باشا مبارك فى كتابه . ووجدت عليه لافتة قديمة العهد ترجع الى عام ١٢٣٥ هـ ، سمرت على الحائط الذى يعلو الضريح ، وورد بها اسم محمد عبد الله الجوينى . كما وجدت لافتة أخرى أحدث عهدا من الأولى دونت عليها نبذة من سيرة امام الحرمين ، وكتب عليها أن خادم المسجد هو الذى جمع ما ورد بهـا من معلومات عن الامام . وقد ذكر اسم امام الحرمين بالكامل . فوجود لافتتين باسم الأب والابن على ضريح واحد يعتبر اضطرابا فى المعلومات التى دونت على الضريح .

ومما يؤسف له أن هذا المسجد لم يدرج فى الأثريات ، ولذا لا توجد عنه معلومات أكيدة .

ونحن نرى أن هذا المسجد ربما يكون لأحد الجوينيين الذين

(١) على باشا مبارك ـ الخطط التوفيقية جـ ١ ص ١٠٠ .

ماتوا ودفنوا بالقـاهرة ، وهم كثيرون منهم صـوفية ، ومنهم متكلمون ؛ ومنهم فقهاء ، ويكون اسم امام الحرمين واسم والده قد وضعا خطأ على الضريح ومهما كان الأمر ، فان اطلاق اسم « الجوينى » على الضريح واطلاق اسم « أبى المعالى » على أحد شوارع شبرا القديمة يدلنا على ما تمتع به امام الحرمين بين المصريين من اجلال وتقدير .

الفصل الثانى
إنتاجه

١٢ — ليس غريبا على امام ، مثل امام الحرمين أن يغزر انتاجه ، وهو الذى كرس حياته للتدريس وشرح المذهب ، وأن تكون وفرة هذا الانتاج على الأخص ، فى العلوم الاسلامية .

وأكثر مصنفات الامام مبعثر هنا وهناك فى أنحاء البلاد الاسلامية والأوروبية ، بين العراق والهند ، وسورية ، وباريس ، ولندن ، ومدريد وبرلين ، وتوبنجن ، واستانبول ، وغيرها ، على أن كثيرا منها يوجد فى الجمهورية العربية المتحدة ، وقد تهيأ لى الاطلاع على الكثير منها فى مكتبات دار الكتب ، ومعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية والأزهر الشريف .

وأكثر هذه المصنفات لا يزال مخطوطا ، ولم يطبع منها الا ستة : أربعة كتب ومناظرتان . فأما الكتب الأربعة فهى : كتاب الورقات ، وكتاب العقيدة النظامية ، وكتاب الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، والجزء الأول من كتاب الشامل فى أصول الدين . وأما المناظرتان فهما : مناظرة فى الاجتهاد

فى القبلة ، ومناظرة فى زواج البكر ، وقد وردتا فى كتاب طبقات الشافعية الكبرى [1] .

وتصنيف انتاج امام الحرمين بحسب الموضوعات ينتهى بنا الى أن الموضوعات التى يمكن أن ترد اليها مصنفات الامام خمسة:
ا — أصول الفقه ، ب — أصول الدين ، حـ — الفقه ، د — الخلاف ، هـ — الجدل ، ثم مصنفات أخرى .

(ا) مصنفات فى أصول الفقه .

١٣ — من أهم هذه المصنفات كتابه « البرهان فى أصول الفقه » وهو مصنف ضمنه امام الحرمين أهم ما كتب فى المعرفة وأصولها فى فصل سماه : « القول فى العلوم ومداركها وأدلتها » ويقع الباحث فى هذا الفصل على آراء دقيقة فى نظرية الامام فى العلم حيث يتحدث عن مصادر المعرفة وموضوعاتها ومناهج البحث التى تختلف باختلاف المواضيع ، وأهداف المعرفة الى غير ذلك من التفصيلات التى تكشف عن عقل راجح عليم بخبايا منطق البحث وحقيقة العقول ، ومن أهم أقواله التى تمهد لآرائه فى المعرفة أن يرى أنه على كل من يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود ، وبالمواد التى يستمد الفن حقيقته وحده ، ان أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدّ ، ويرى الامام فى حالة تعسر تكوين الحد ، أن يلجأ الباحث الى منهج أو مسلك

(١) « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » مصنف آخر لامام الحرمين ، قامت بتحقيقه والتقديم له كاتبة هذه السطور — وهو تحت الطبع .

التقاسيم الذى يعرف فى العلوم الحديثة بمنهج التحليل .
ولم يقف الامام عند هذا القدر من الرأى وانما أبان عن الهدف من اتباع هذا المسلك فقال :

« والغرض من ذلك أن يكون الاقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجملى بالعلم الذى يحاول الخوض فيه » .

ويحرص الامام على بيان مصادر أصول الفقه ، فيحدد أصولا ثلاثة : الكلام والعربية والفقه (لوحة ٢ من سطر ١ — ١٠) ويبين مسائل الكلام على اختلافها فيذكر : معرفة العالم ، وأقسامه ، وحقائقه ، وحدوثه ، والعلم بمحدثه ، وما يجب له من الصفات ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز فى حقه ، كما يتحدث عن العلم بالنبوات ، وتمييزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين ، وأحكام النبوات ، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع . ثم يبين بصفة عامة هدف علم الكلام فيقول : « الاحاطة بالمميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات ، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات ، ودرك مسالك النظر . (لوحة ٢ ، سطر ١٢) ثم يتحدث فى البيان ويعرض للفنون الثلاثة التى يتعلق بها ، كما يتحدث فى اللغات ، ثم يعقد فصلا فى الأوامر وآخر فى النواهى . ويفصل القول فى العموم والخصوص ، اذ يتحدث فيها فيما يقرب من أربع وأربعين لوحة (ظهر ووجه) من لوحات هذا المخطوط الكبيرة الحجم ، فكل لوحة من لوحاته تحتوى على ثلاثة وعشرين سطرا وكل سطر يتضمن ما يقرب من تسع كلمات ؛ مما يدل على مدى اهتمامه بهذه المسألة ، كما كتب فى مسائل الاستثناء ، وتعرض للقول فى

المفهوم . وبعد أن انتهى من شرح هذه المسائل وجمع أهم الأقوال فيها ، انتقل الى بحث أفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وبين أهمية التعلق بشرائع الماضين ، ثم عرج على القول فى التأويلات وفى الأخبار ، كما كتب فى الخبر والمتواتر ، وأثبت رأيه فى الاجماع والقياس والترجيحات والنسخ مبينا الفرق بين النسخ والتخصيص .

ويتبين الباحث من موضوعات هذا المصنف ، أنه كتب لبيان أصول البحث فى موضوع يخص الاجتهاد والفتوى . ويبدو أن امام الحرمين قد جعله بالفعل مقدمة للاجتهاد والافتاء ، اذ يقول فى نهاية النسخة المحفوظة برقم (٧١٤ أصول الفقه) بدار الكتب بالقاهرة وهى مصورة فوتوغرافيا عن نسخة مخطوطة بالمكتبة البدرية (المدرسة المدبولية بدمياط) ما يلى : « .. ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله تعالى كتابا جامعا فى الاجتهاد والفتوى يقع مصنفا برأسه وتتمة لهذا الموضوع » .

وليست نسخة دار الكتب هى النسخة الوحيدة لهذا المصنف القيم بل هناك نسخة بمكتبة الأزهر الشريف برقم (٩١٣ أصول الفقه) وهى تختلف عن النسخة المدبولية فى كثير من العبارات وتمتاز عليها بالتبويب والتقسيم .

ولكتاب البرهان شروح ثلاثة ذكرها السبكى فى كتابه « طبقات الشافعية الكبرى » (١) :

أولها شرح الامام أبى عبد الله المازرى وهو « ايضاح

(١) جـ ٣ ص ٢٦٣ .

المحصول من برهان الأصول » وورد أن المازرى لم يتمه .

وثانيها شرح أبى الحسن الامبارى من المالكية .

وثالثها شرح شيخ مغربى اسمه الشريف أبو يحيى ويذكر السبكى أنه جمع بين الشرحين الأول والثانى المذكورين آنفا . ومما هو جدير بالذكر أننا لم نعثر على هذه الشروح بفهارس المكتبات .

غير أن هناك شرحا لكتاب البرهان لا يحمل اسم مصنفه وهو الشرح المسمى : « كفاية طالب البيان شرح البرهان » . ومن الجائز أن يكون هو أحد هذه الشروح الثلاثة وتوجد منه نسخة بمكتبة « فاس » « قرويين » برقم ١٣٩٧ وأخرى بمكتبة بريل بهولندة برقم ٨٠٧ .

١٤ — ومن مصنفات امام الحرمين فى أصول الفقه كتاب « الارشاد فى أصول الفقه » ذكره السبكى فى كتابه « طبقات الشافعية الكبرى » [١] . ومن الجائز أن يكون هو : كتاب « مختصر الارشاد للباقلانى » اذ يلاحظ أن للباقلانى كتابا عنوانه « الارشاد فى أصول الفقه » وهو كبير اختصره الباقلانى نفسه ويجوز أن يكون امام الحرمين قد اختصره أيضا ، خصوصا وأن الخوانسارى يذكر فى « روضات الجنات »[٢] الكتاب المسمى « التلخيص فى أصول الفقه » ؛ لأن الباقلانى يسمى كتابه فى أصول الفقه « الارشاد والتقريب » .

---

(١) نفس المرجع السابق .
(٢) ص ٤٦٣ .

فالى أن تظهر معلومات جديدة تقطع الشك باليقين فيما يتعلق بهذا المصنف نبقى هذه الفروض حفظا لما قد يكون لانتاج الامام من وفرة فى هذا الموضوع .

١٥ — أما كتاب « المجتهدين » فهو ليس من الأم » وانما هو من التلخيص فى أصول الفقه ، وفيه يتحدث الامام عن تصويب المجتهدين علماً ، ويقسم كلام العلماء الى مسائل قطعية وأخرى اجتهادية أى ، حسب قوله : « عارية عن أدلة القطع » (لوحة ١) . كما يبين أن أدلة القطع فى المسائل العقلية تنصب على الاستقلال ، بمعنى أنها لا تعتمد على أدلة الشرع . أى أن امام الحرمين من المفكرين الذين يفرقون بين العقل والنقل ويرون أن العقل نور فطرى حبا الله به الانسان ليكون وسيلة الى الحق فيما لا يتعلق بالايمان وهو يقول فى ذلك : « فاما العقلية .. وتفضى الى المطلب من غير افتقار الى تقرير الشرع » فامام الحرمين من المصنفين الذين اعترفوا بقـدرة العقل كاملة فيما لا يتعلق بالنقليات ، وبضرورة مشاركة العقل للنقل فى الاعتقاديات . حيث يبين أن النظر واجب بالشرع ، ومن لا يلجأ الى النظر لن يصل الى درجة اليقين فى المعتقدات الا اذا كان طريقه القلب وهـذا الطريق لا يسـلكه من شغل نفسه بمهـام الحياة ؛ فالأوفق للمتقين ألا يشـغلوا أنفسهم عن النظر فى الاعتقاد . والا خاب ظنهم وضلوا السبيل .

وهذا المصنف محفوظ بمعهد احيـاء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٢٣٧/٢ فيلم .

١٦ — ثم هناك كتاب « الورقات » وقد طبع هذا المصنف طبعات عديدة متداولة وكتاب « الورقات » يشتمل فى ايجاز على فصول فى أصول الفقه ، حيث يبين الامام أن الأصل هو ما بنى عليه الفرع ، والفرع هو ما بنى على غيره ، وأن الفقه معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد ؛ ثم يثبت أن الأحكام سبعة ويتحدث عن كل منها . وينهى هذا المصنف الذى لا يتعدى التسع ورقات — ولذلك سمى بالورقات — ينهيه بحديث نبوى شريف أجاز فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم امكان خطأ المجتهد ، والحديث هو : « من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » فالنبى صلى الله عليه وآله وسلم خطأ المجتهد تارة وصوبه أخرى .

وكتاب « الورقات » موجز قيم لأصول الفقه . والدليل على ذلك العدد الوفير من الشروح التى كتبت على هذا المصنف الذى لا يتعدى بضع ورقات كما ذكرنا . فكل كلمة من كلماته تحمل تفسيرات وشروحا وتعليقات تكشف عن تفصيلات أصول المذهب ، فكأن كل لفظ عنوان أو رأس لمسألة من مسائل أصول الفقه . ولذا كان هذا المصنف محط أنظار الشراح ، فكتب فيه ما يربو على الخمسة عشر شرحا . بعضها ببرلين وبعضها بغوطة وبعضها بتوبنجن وبعضها بباريس وبعضها بالمتحف البريطانى وبعضها بالاسكوريال . كما أن بعضا منها بحيدر أباد الدكن بالهند ، وبعضها بالاسكندرية وبعضها بالقاهرة .

ومصنفو هذه الشروح من بلدان مختلفة بعضهم من بلاد

العرب وبعضهم من فارس وبعضهم من العراق وبعضهم من مصر ، مما يدل على سعة انتشار هذا المصنف بين أهل العلم من المسلمين فى مختلف عصور الاسلام وحرصهم على بيـان ما جاء فيه من أصول .

١٧ — وأخيرا كتاب « مغيث الخلق فى اختيار الأحق » . وهو مصنف ما زال فى نسخته الخطية وتناول فيه الامام قواعد الأحكام وبين الأدلة على تفاصيل الحلال والحرام . وقد قسم كلامه الى سبعة أقسام بحيث جاء الكلام فى القواعد محكما ينتهى بالباحث الى مراعاة الانصاف وضرورة مجانبة التعسف فى تقرير ما يشغل الأذهان من مسائل ولهذا الكتاب نسخ عديدة : أربع منهـا بدار الكتب بالقاهرة ، وواحدة ببرلين وأخرى بالمتحف البريطانى ونسخة أخيرة بالاسكندرية .

(ب) مصنفات فى أصول الدين :

١٨ — من أهم هذه المصنفات : « الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » . وقد جذب هذا المصنف الكلامى أنظار البحاث المعاصرين . فحققه ، وعلق عليه ، وقدم له ، وفهرسـه الدكتور محمد يوسف موسى والسيد على عبد المنعم عبد الحميد عام ١٩٥٠ م ومن قبلهما المستشرق لوسيانى مـع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٨ م فى باريس .

بحث الامام فى هذا المصنف أهم مسائل أصول الدين ممهدا لها ببعض فصول فى النظر ووجوبه وحقيقته .

يشير الامام فى مقدمة هذا المصنف الى الدوافع التى جعلته

يقبل على تصنيفه ومن أهم هذه الدوافع أنه تبين أن « المعتقدات عرية عن قواطع البرهان » أى أنه تبين أن أصول الاعتقاد تحتاج الى حجج وبراهين عقلية تثبتها . وهذا لا يعنى أن الامام يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه فى أصول الدين وكلها تناولت هذه المسائل بالبحث وأدلت بالبراهين التى تثبتها وتدحض آراء المناوئين لها من خصوم المذهب ، ولكنه يعنى أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم ، وذلك لتطور الذهن الانسانى واختلاف التيارات الفكرية التى تسود كل عصر عن تلك التى تهيمن على العصر السابق له .

بدأ الامام حديثه فى مسائل الكلام باثبات حدوث العالم حيث تعرض للمصطلحات الكلامية ، ومسألتى الجوهر والعرض ثم أدلى بالأصول الأربعة لاثبات الحدوث وهى اثبات العرض ، ثم اثبات حدوثه ، ثم اثبات استحالة تعرى الجوهر عن العرض أى انفصاله عنه ، ثم استحالة حدوث حوادث لا أول لها . أى استحالة قدم ما هو محدث ، فى مقابل ضرورة قدم الموجد أو المحدث الذى هو الله خالق أو صانع هذا العالم .

وهكذا يكون الامام قد تحدث فى حدوث العالم ليتدرج مع الباحث الى تبين احتياج المحدث أو المخلوق الى محدث أو خالق أو موجد وهو الله . ثم تكلم الامام فى الله وصفاته ، حيث قسم الحديث فى الصفات الى ثلاثة أصول : الأول فيما يجب لله من الصفات ، والثانى فيما يستحيل عليه ، والثالث فيما يجوز من أحكام .

وأبواب الكتاب بعد باب « القول فى اثبات العلم بالصانع » لا تنقسم الى هذه الأقسام الثلاثة أو الأصول التى أشرنا اليها ، اذ نجد الأقوال فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات تدخل ضمن القول فى الصفات النفسية ، اذ الصفات الواجبة تنقسم لديه الى نفسية ومعنوية . وتدرج من الكلام فى الصفات الى الكلام فى الرسالة والنبوة والمعجزة والميعاد ، وأحوال الناس فى الحياة الأخرى وفى هذه الحياة الدنيا . ويختم أقواله الكلامية بالحديث فى الامامة .

فاذا أردنا الآن أن نستعرض أقواله فى هـذه المسائل التى أشرنا اليها نقول انه بعد أن كتب فى النظر الصحيح ، ووجوبه وحقيقة العلم ، وحدوث العالم ووجود صانع لهذا العالم ، دخل فى الصفات كما ذكرنا ، فاذا به يكتب فى العلم بالوحدانية ، ثم فى اثبات العلم بالصفات المعنوية ، واثبات جواز الرؤيا على الله تعالى ، كما تحدث فى خلق الأعمال ، وفى الاستطاعة وحكمها ، وفى التعديل والتجوير ، والصلاح والأصلح ، واثبات النبوات ، وأحكام النبـوات عامـة ، كما تعرض للسمعيات وتحدث فى الآجال ، والرزق ، والأسعار ، وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وفى الاعادة ولم يهمل التحدث فى جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع ، كما تحدث فى الثواب والعقاب واحباط الأعمال ، والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة فى الوعد والوعيد ، ثم كتب فى الأسماء والأحكام ، والتوبة ، وتفاصيل الأخبار ، كما

خص مسألة اثبات النص وثبوت الاختيار بالبحث ؛ وتناول الاختيار وتحدث فى صفته كما بيّن ما تنعقد به الامامة .

وآراء الامام فى هذه المسائل جميعا لها قيمتها ، اذ أنها تتناول مسائل أصول الدين التى اشتد حولها الخلاف بين المتكلمين فى ذلك الحين لا سيما بعد ظهور المذهب الأشعرى . ويتناول الامام بعض هذه المسائل بشىء من التفصيل والاسهاب ، وبعضها الآخر بالايجاز والاقتضاب .

ومن المسائل التى عالجها دون اسهاب مسألة العلم . فأقواله فيها فى هذا المصنف مقتضبة الى حد كبير اذ يقصر قوله على بيان امكان قيام معرفة بالنظر اذا كان النظر صحيحا . فهو اذن ليس من أولئك الذين يشكون فى امكان قيام المعرفة . ويحرص الامام على بيان أن النظر ما هو الا وسيلة يشق بها الناظر طريقه الى العلم ، الذى تتبين من أقواله بعد قليل ، أنه موجود فى النفس . فالنظر اذن لا يولد العلم ، ولا يوجبه كما توجب العلة معولها ، اذ أن ما يحدث فى العقل من معرفة موجود فيه بالفطرة وهو يقول فى ذلك « العقل علوم ضرورية » أى أن العقل يحوى بحكم جبلته وفطرته العلم ؛ لأن « الضرورى » لدى الامام و « أهل الحق » أى الأشاعرة هو ما ليس فى مقدور الفرد ، فيكون ما يصل اليه الفرد من علم موجود أصلا فى النفس . وكل ما فى مقدور الانسان أن يفعله هو ازاحة الحجب التى تستره وتخفيه عن الوعى فالنظر هو الوسيلة الى تحقيق العلم . وهذا ينتهى بنا الى القول بأن عبارته « العقل علوم ضرورية » تكشف

عن مذهب فى المعرفة ، لم يفصل فيه الامام القول فى مصنفه هذا واكتفى بالاشارة اليه جملة مع اثباته .

غير أن الامام اذا كان قد اتبع فى معالجته لمسألة العلم طريق الايجاز والاقتضاب الا أنه كان حريصا على ابراز بعض ما يميز مذهبه فى العلم ويتمثل ذلك فى سمات الدليل الذى ينقسم لديه الى سمعى وعقلى : أما السمعى فهو « ما يستند الى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه » ويدخل فى ذلك الواقع الدينى المأخوذ من الكتاب والسنة والواقع الخارجى الدنيوى أى الواقع المحسوس . وكلنا يعلم أنه لابد من الايمان بما جاء فى الكتاب والسنة . كما يجب علينا أن نأخذ ما تقدمه لنا التجربة من واقع يحدث عن نفسه ويجابه الذات العارفة مجابهة الند للند . فمن الأمور التى تبعد بنا عن الحقيقة أن تسيطر الذات العارفة على الواقع فتتبينه من خلالها لتصيغه صياغة تتفق وهذه الذات دون أن يقام وزن لحقيقة الواقع فى ذاته . وهذا الدليل سواء فيما يتعلق بناحيته الدينية أو الدنيوية له قيمته فى تقرير الحق والواقع .

وأما الدليل العقلى وهو « ما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ، ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » . فانه يكشف عن حقيقة منهجية لها قيمتها من حيث انها تجعل الباحث يعتمد على معنى الوضـــوح والتميز الذى يتحقق فى النفس ، عن طريق التردد بين النفى والاثبات . وينتهى بهذه النفس الى التصديق . فدليل الامام على الوقوع على الحقيقة شعوره بقوة الدليل نفسه ، أى شعوره بالاطمئنان والثقة فيما يبحث ،

فهذا الدليل بحكم تعريف الامام له « .. لا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » .

والامام عندما يتحدث عن العلم على هذا النحو انما يعنى « العلم الحادث » أى العلم الحاصل فى الانسان ، لأن لفظ علم لديه يدل أيضا على « العلم القديم » الذى هو صفة البارى تعالى .

وحديث الامام عن أنماط العلم الحادث فى هذا المصنف تكشف عن بعض نواحى مذهبه فى المعرفة . فالعلم الحادث لديه اما ضرورى أو بديهى أو كسبى . والضرورى لديه هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهى كالضرورى غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة ، والكسبى هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة .

ويلاحظ أن ما يطلق عليه الامام لفظ ضرورى هو العلم الذى لا يمكن أن يتشكك فيه المرء . وهو يشمل المدركات الحسية والنفسية والعقلية . ويعنى الامام بالضروريات النفسية علم المرء بنفسه ، وبالعقلية العلم باستحالة اجتماع المتضادات .

ويحرص الامام — فيما يتعلق بالعلم الكسبى — على بيان أن وسيلة تحقيقه النظر ، ثم يثبت أن الأفراد يختلفون فى حدة عقولهم من حيث قدرتها على استيعاب الكسبى ، اذ من الجائز لديه أن يحصل العلم الكسبى دون نظر .

ويرى الامام ضرورة القول بأن « العقل علوم ضرورية »

لتحقيق أمر التكليف الذى بدون تحقق العلوم الضرورية فى العقل لا يمكن تفهمه وقبوله .

وهذا يكشف لنا عما دعا الامام الى اتخاذ طريق الايجاز والاقتضاب فى باب العلم فى هذا المصنف ، اذ أنه لم يتحدث الا فيما يحتاج اليه للقول فى العقائد وهو اثبات النظر وقيمته فى الانتهاء بالباحث الى العلم بالأمور العقيدية . والحقيقة أن امام الحرمين قد بسط القول فى العلم فى مصنفاته الأخرى بالذات فى كتاب « البرهان فى أصول الفقه » على نحو ما سبق أن أشرنا اليه ؛ حيث أشار الى أن اختلاف منهج البحث باختلاف الموضوع وأن منهج بحث العلوم الدينية يجمع بين النقل والعقل ، ولذا رأيناه يعرف نمطين من أنماط الأدلة : السمعى والعقلى وهذا يجعل البحث فى أصول العقائد قائما على الاستنباط .

بدأ امام الحرمين بحث مسألة حدوث العالم بذكر المصطلحات التى تخص هذه المسألة ، والتى كان قد وضعها السابقون عليه من أهل الحق ، مسترشدين باللغة ، وما ينتهى اليه اجتهادهم فى فهم آى الذكر الحكيم فى هذه المسألة . وقد أثبت الامام تعريفا للعالم وهو : « كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته » وهذا التعريف يبين لنا أنه يفرق بين الموجود الحادث والقديم . ثم يعطينا تعريفا آخر حيث يقسم الموجود الحادث الى جوهر وعرض . ومن الواضح أن هذه القسمة للموجود العينى قسمة ذهنية ، بمعنى أنه يستحيل تحققها فى الواقع العينى أى الخارجى ، لأن الامام قد أثبت — ويتفق فى ذلك مع أهل الحق — استحالة

انفصال الجوهر عن العرض ، كأصل من أصول اثبات حدوث العـالم .

وهنا نقف وقفة لنشير الى أهمية تمسك أهل الكلام بمسألة اثبات الموجـود الحادث فى كتـلته العينية المتحققة فى الواقع الخارجى ولهم فى هذا الأمر أقوال متعددة تتمثل فى رأيهم فى « الشىء » الذى يمثل مسألة من أهم مسائل الكلام لم يشر اليها الامام فى هذا المصنف ولكنه بينها باسهاب فى مصنفه « الشامل فى أصول الدين » . وترجع أهمية مسألة « الشىء » الى ارتباطها باثبات قدرة الله على الخلق على نحو ما سنبين ذلك فى موضعه بعـد .

وبعد أن قسم الموجود الحادث الى جوهر وعرض ، عرف الجوهر بأنه هو « المتحيز » والعرض بأنه هو « المعنى القائم بالجوهر » وسمى بعض الأعراض بالأكوان وهى : الحـركة والسكون والاجتماع والافتراق . ثم قرر الأصول الأربعة لاثبات الحدوث ، التى تنتهى الى اثبات حدوث شطرى الموجود الحادث فاذا كان الشطران حادثين كان الموجود حادثا . ويثبت الجوينى فى هذا المصنف أنه لا يجوز الوجـود من مادة قديمة كما قال الملاحدة ، يقصد حكماء اليونان الذين عرفت أصولهم بين العرب بعد عصر الترجمة ، وانما يكون الوجود من العدم . وهذه فكرة مهمة لدى الأشـاعرة ، لم يفصل فيها الامام القول فى هـذا المصنف ، ونجد أنه عالجها باسهاب فى كتابه « الشامل فى أصول

الدين » ولكنه يذكر أنه بما أن الموجود الحادث قد وجد من العدم فلابد أن يكون له محدث وهو الله سبحانه وتعالى .

وهذا المحـدث أو « المخصص » — على حد تعبيره — لا يوجب الحدوث على سبيل ايجاد العلة لمعلولها ، ولا هو بطبيعة تحكمها الجبرية التي توجب الآثار اذا انتفت العوائق والموانع ، وانما هو فاعل مختار . وهذه صفة مهمة من صفات الله . ثم يتحدث الامام عن صفات الله . وتنقسم الصفات لديه كما سبق أن أشرنا الى ذلك الى ما يجب لله ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز له . والصفة النفسية هي : « كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس » . والمعنوية هي : « الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة لعلل قائمة للموصـوف » فالحيز مثـلا صفة نفسية للجوهر والصفات الواجبة لله هي : وجـوده وقدمه ، وقيامه بنفسه ، ومخالفته للحوادث ، وأنه واحد لا ينقسم .

وما يستحيل على ذاته العلية أنه سبحانه ليس جسما ، ولا يقبل الأعراض ثم يستحيل عليه « كل ما يدل على حدثه » ويبين الامام أنه يندرج تحت ذلك « استحالة تحيزه ، وقبوله للحوادث ، وافتقاره الى محل يحله » . فالله سبحانه وتعالى يتعـالى على الاختصاص بالجهات والاتصاف بمحازاة الأجسام .

ثم يذكر الامام الصفات المعنوية الواجبة لذاته فيقول انه : حى ، مريد على الحقيقة ، عالم يعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حى بحياة قديمة ، سميع ، بصير ، متكلم .

تتبين من ذلك أن صفاته كلها قديمة . وقد حرص الامام على

اثبات أنه لا يصح أن يوصف تعالى بأنه : شام ، ذائق ، كما لا يصح أن يوصف وهو الحى القيوم بأضداد صفات الحى : أى أضداد السمع والبصر والكلام .

ولم يترك الامام مسألة كلام النفس . كما بيّن أن كلام الله مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور . ثم ان ذات كلام الله لم تنتقل الى النبى ، وانما كلام الله منزل على الأنبياء بواسطة جبريل ، صلوات الله عليه ، الذى أدرك كلام الله ، وهو فى مقامه فوق سبع سموات ، ثم نزل الى الأرض ، فأفهم الرسول ما فهمه . والله عالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، وقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة ، أى أن الامام يرى ضرورة تبين اختلاف علم الله عن علم البشر وهو العلم الحادث الذى لا يحدث دفعة واحدة وانما يتكشف لصاحبه على فترات وحسب اجتهاده . كما أن قدرته سبحانه تختلف عن قدرة العبد الذى تعوق قدرته العوائق وتمنع حدوث آثارها فى بعض الأحيان الموانع .

ويعتمد الامام فى اثبات أسماء الله على ما ورد فى الشرع ومنها ما يدل على الذات وهى الصفات القديمة ، ومنها ما يدل على الأفعال .

وأثبت الامام فكرة الوحدانية بافتراض وجود الهين اثنين ، لكل منهما ارادة ، ومن الطبيعى أن تتعارض الارادتان . الأمر الذى يستحيل معه وجودهما سويا . وهذا ينتهى الى اثبات أحدهما دون الآخر .

ومن المسائل التى شغلت بال المسلمين طويلا مسألة :

الاستواء على العرش . وتفهم الامام الاستواء بمعنى القهر والغلبة والعلو . ويحرص الامام فيما يتعلق بهذه المسألة على اثبات الطوائف التى تقول بالاختصاص بالجهات وهى : الكرامية ، وبعض الحشوية ، ويذكر أنهم يخرجون بهذا على اجماع أمة المسلمين ؛ فالله سبحانه وتعالى يتقدس على قبول الأعراض أو الحوادث ، كما لا يفوته أن يعارض فكرة أن الله جوهر وهى الفكرة التى أشاعها النصارى عنه سبحانه وتعالى .

أما فيما يجوز من الصفات فالامام يثبت ضرورة قبول الحقيقة التالية وهى أن كل موجود حادث يعرف عن طريق الحواس يجوز أن يرى . ومن هذه الحقيقة ينتقل الامام الى حقيقة أخرى ، وهى أن الله موجود ، اذن فرؤيته جائزة غير أنه اذا كان أهل الحق ومعهم امام الحرمين يثبتون جواز رؤية الله فانهم يقررون أن هذه الرؤية ستكون فى الجنان وعدا من الله صدقا .

انتقل الامام بعد ذلك الى مسألة خلق الأعمال فأثبت أن ما يقدر عليه العبد بقدرته الحادثة مقدور لله من قبله ؛ فالله وحده هو موجد الأعمال . فلا خالق سواه . وهذا يعنى أنه مريد لما خلق ، قاصد الى ايجاد ما أوجد . فهو قادر على ما وقع من الحوادث ومالم يقع بعد .

ويحرص الامام على بيان أن الله لا يريد الايمان من عباده اجبارا وانما اختيارا فالله سبحانه وتعالى يريد أن يعطى عباده فرصة الاجتهاد ، واعمال الفكر فيما يجب عليهم وما لا يجب من الأعمال ، هذه هى ارادة الله ، والحاصل ما أراده الله .

فالله اذن ، سبحانه وتعالى متفرد بالخلق . ولا يكتفى الامام باعطائنا أدلة سمعية وحسب وانما يقدم لنا أيضا أدلة عقلية : اذ يقول ان الأفعال تدل على علم فاعلها ، والعباد فى أغلب الأحيان لا يعلمون ما يفعلون ؛ فهم فى أغلب الأحيان غافلون عن الدوافع التى تدفعهم الى فعل بعض الأفعال . ولذلك فهم لا يخلقون أفعالهم .

واذا كان الأفراد غير مجبرين على الايمان اذ « لو شاء الله لجمعهم على الهدى » الا أنهم اذا قبلوا الايمان فلابد أن يعملوا بأحكام الشرع . والعبد عليه أن يفعل ما يوجبه الشرع عليه ، لأن فيه خيره وسعادته . وهنا يبين الامام أن العقول لا توجب شيئا ؛ فالعقل لا يدل على حسن أو قبح فى حكم التكليف ، وانما يتلقى التحسين والتقبيح من الشرع . فالمعنى بالحسن فى الشرع ما ورد به الثناء على فاعله ، والقبيح ما ذُمّ فاعله .

أما عن الرسالة ، والنبوة ، والمعجزة ؛ فالامام يبحث أولا فى جواز النبوات . ثم فى المعجزات وشرائطها ، ثم فى ايضاح وجه دلالة المعجزة ، على صدق الرسول ، ثم يتناول بعد ذلك نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ويختم أقواله بالحديث فى أحكام النبوات عامة .

وارسال الرسل ، لدى الامام ؛ ليس من المستحيلات ؛ اذ ليس فى أن يأمر الله عبدا بأن يشرع الأحكام بالأمر المستحيل عقلا . ثم يثبت الامام أهمية المعجزة بالنسبة للنبوة ؛ اذ يقول : انه لو جاءت الرسل بما يدرك عقلا ، لما كان فى ارسالهم فائدة ؛ وكان

فى العقل والتعقل غنى عنهم ، والمعجزات أفعال خارقة للعادة ، يثبت بها صدق مدعى النبوة .

ويشرح الامام ذلك فيقول : لو جاء رسول من قبل ملك ، وطلب من الرعية أن تصدق أنه رسول الملك ، وقدم لهم دليلا ، فقال : انه سيطلب من الملك أن يغير عادته ويقوم مثلا اذا استدعاه الرسول فاذا فعل الملك ما قال به الرسول : فمعنى هذا أنه يرغب فى أن يصدق الناس أن هذا الرجل رسول من قبله .

ثم بيّن الامام الفرق بين المعجزات والكرامات وأثبت أن الأولى تحدث على أساس من دعوة الله لنبيه والثانية تحدث دون دعوة من الله تعالى فالكرامة كالمعجزة جائزة عقلا . ولم يفته أن يتعرض للسحر وأثبت أن السحر لا يظهر الا على يد فاسق .

ثم بيّن أن دليل نبوة محمد (ص) القرآن . ووجه الاعجاز فى القرآن ما اختص به من الجزالة والنظم الذى فاق جميع أساليب العرب . كما أن من وجوه اعجازه احتواؤه على قصص الأولين والنبى صلى الله عليه وآله وسلم كان ، كما نعلم أمّيّاً . ثم من وجه اعجازه أيضا اشتماله على تنبؤات تتعلق بالمستقبل صدقت كلها دون أن تتخلف واحدة .

ويذكر الامام معجزات النبى (ص) الأخرى مثل : انفلاق القمر ، وتسبيح الحصى ، والطاق العجماء ، ونبع المياه من بين الأصابع ونحوها .

وذكر الامام من أحكام الأنبياء عامة أن يقول الله تعالى

لصفيه : « أنت رسولى » فنبوة نبى من الأنبياء ترجع الى اختيار الله له وليس لصفة فيه خارجة عن ارادة الله لذلك .

والأنبياء لدى الامام معصومون من الفواحش بالاجماع والعقل . وينتقل الامام بعد ذلك الى مسألة الآجال والأرزاق . فأجل الشيء وقته والرزق اما محظور أو مباح . ويرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان بالاجماع .

أما فيما يتعلق بالاعادة فهناك أدلة سمعية متعددة على جواز وقوعها وهى الحشر ، والنشر ، والحساب والثواب ، والعقاب ويذكر الامام الآية الكريمة : « قال من يحيى العظام وهى رميم ؛ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣٦ : ٧٨ ، ٧٩) .

والجنة والنار لديه مخلوقات . والثواب والعقاب لدى الامام وأهل الحق فضل من الله تعالى . والتوبة رجوع عن الزلات . والشفاعة حق ، والذنوب تتفاوت فى عظمها . والله غفور رحيم .

وأقواله فى الامامة تدور حول بيان الفرق بين الأمور التى تقوم على الاجتهاد وتلك التى تقوم على القطع . كما يتحدث عن الأخبار فيقول : ان الخبر هو : « ما يوصف بالصدق أو الكذب » وهذا التعريف يميز الخبر عن باقى أقسام الكلام ، كالأمر والنهى . كما يبين أقسام الخبر وكيف أن للخبر المتواتر أهميته فى الامامة .

ويثبت الامام فى نهاية هذا المصنف تلك الحقيقة المهمة وهى أن الامامة كانت لدى المسلمين اختيارية وتتم بالاجماع . وللامامة

شروط منها ، أن يكون الامام من أهل الاجتهاد . بحيث لا يحتاج الأفراد الى استفتاء غيره في أمورهم ، ومنها أن يكون الامام حريصا على مصالح المسلمين . قادراً على القيام بواجباته في جميع الظروف التي تمر بها الدولة . كما أن هناك شرطا يتمثل في أن يكون الامام قرشيا . ومن تمت له الامامة لا يجوز خلعه الا اذا أجمع المسلمون على ذلك .

هذه هي أهم آراء الامام في هذا المصنف الكلامي .

وشرح هذا المصنف ابراهيم بن يوسف بن محمد ابن المرأة المتوفى عام ٦١٦ هـ . ويوجد جزء من هذا الشرح بدار الكتب بالقاهرة برقم ٦ علم الكلام .

وللمصنف شروح أخرى . أحدها لعز بن المضنر بن علي الشافعي بالجزائر برقم ٦١٧ والثاني « الاسعاد على شرح الارشاد » بفاس قروبين برقم ١٥٧٤ والمؤلف مجهول ويذكر صاحب « كشف الظنون » أن هناك شرحا لتلميذ امام الحرمين أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري المتوفى عام ٥١٢ هـ .

ثم هناك شرح أبي بكر بن ميمون لهذا المصنف بجامعة الدول العربية برقم ١٤٣ فيلم مصور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث .

وأخيرا شرح « نكت الارشاد في الاعتقاد » تأليف أبي اسحق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي المتوفى عام ٦١٦ هـ توجد منه نسخة بدار الكتب بالقاهرة برقم ٦ علم الكلام ، وهو الذي تقدم ذكره قبل هذه الأسطر .

١٩ — ومن مصنفات الامام الكلامية « رسالة في أصول

الدين » تتناول بعض هذه الموضوعات التى أشرنا اليها أثناء عرضنا لكتاب « الارشاد » وتوجد منها نسخة بباريس برقم ٦٧٢ .

٢٠ — أما كتابه « الشامل فى أصول الدين » فهو مصنف كلامى ضخم له قيمته فى مجال الكلاميات . ويتناول كل مسألة من مسائل الكلام التى وردت بكتاب « الارشاد » بالشرح مع ذكر ردود على المناوئين للمذهب .

يبدأ هذا المصنف أيضا ببحث مسألة النظر . فيفرق بين النظر والمنظور فيه ثم يثبت أن للنظر شروطا لابد من توفرها ليؤدى النظر الى العلم .

ويقرر أن العلوم النظرية مقدورة للعباد . وأن النظر المؤدى الى معرفة الله واجب . ويضطر الامام الى بيان الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ثم اثبات أول واجب على المكلف ، وبحث حال من يشرع فى النظر فتوافيه منيته قبل الانتهاء الى الحق .

ويصح أن نثبت هنا أن هذه المسائل التى عالجها الامام فى بداية مصنفه لا تمثل كل ما ضمنه الامام لهذا المصنف من آراء فى النظر . فالمخطوطة التى عثرنا عليها لهذا المصنف وهى نسخة وحيدة تنقصها كراسة ، سقطت ورقاتها .

ودراسة الامام لحدوث العالم فى هذا المصنف تتضمن القول فى الشيء وحقيقته وبيان معنى العدم عند أهل الحق .

أثبت الامام أن الشيء موجود « فكل شيء موجود ، وكل

موجود شيء » وهذا التعريف للشيء يختلف عن تعريف المعتزلة الذين عرفوا « الشيء » بأنه « المعلوم » وقد أبعدهم هـذا التعريف ، حسب رأى الأشعرية عن اثبات قدرة الله على الخلق ، لأن المعلوم قد يكون معدوما ، وقدرة الله على الخلق يجب أن تكون مرئية ثابتة ، ويكون للأشياء وجود متحدد ثابت متعين فى الواقع الخارجى فمسألة « الشيء » تتعلق ، كما تتبين ، بمسألة اثبات قدرة الخالق على الخلق . وهى من أهم مسائل الأصول . ويتبين الباحث أنه يرد على المعتزلة ويثبت فساد مذهبهم . والمعدوم بالرغم من أنه يمثل عدما محضا الا أنه معلوم عند أهل الحق .

ومن الحديث عن العدم والمعدوم يتدرج الى الحـديث عن الوجود والموجود . فيقسم الموجودات الى : ما له أول ومفتتح وهو الموجود الحادث ؛ والى ما ليس له أول ومفتتح وهـو الموجود القديم .

ويتحدث الامام فى الجوهر وحقيقته فيبين أن الجواهر كلها متجانسة لأن الجوهر هو التحيز . ويبين أن الجوهر الفرد لا شكل له ، ولا يفتقر الى مكان ، وهو باق ، غير متجدد . وأن الجواهر لا تتداخل . وأنها تتجاوز . ولها صفات واجبة وأخرى جائزة على نحو ما سنبين ذلك فى موضعه بعد .

وما ان ينتهى من الجوهر حتى ينتقل الى العرض فيقول فى الأصل الأول وهـو « ثبوت الأعراض » ان الأعراض تثبت اضطرارا ؛ لأن الباحث يقع عليها ويتلمسها فى الواقع كما هى ، وفى محاولة اثباتها بالأدلة تعسف بالواقع .

ثم ينتقل الى الأصل الثانى وهو اثبات حدوث الأعراض . ويمهد لهذا الأصل باثبات استحالة عدم القديم ، واستحالة قيام العرض بالعرض ومن هذا ينتهى الى اثبات حدوث الأعراض .

أما الأصل الثالث وهو اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض فيبدأ فيه أولا بالرد على الذين يجوزون عرو الجواهر أو خلوها أو انفصالها عن أجناس الأعراض وبعد أن يرد على كل مخالف لهذا الأصل يثبته لبيان ضرورة وجود الموجود الخارجى فى كتلة واحدة متعينة متحققة فى الواقع الخارجى .

ثم نصل الى الأصل الرابع وهو اثبات حوادث لا أول لها . فيبحث أولا شبه الملحدة ويرد على أقاويل مخالفى الاسلام من طبائعيين وثنوية أصحاب مذهب النور والظلمة . ويضطر الامام الى بيان حقيقة القديم ومعناه ، والحادث وحقيقته حتى ينتهى الى اثبات حوادث لها أول ومفتتح . ثم ينتهى الى الكلام فى العلم بالصانع الذى يترتب وجوده على اثبات هذه الأصول الأربعة على نحو ما بينا ذلك فى مصنفاته الكلامية السابقة .

والحديث فى الصانع يقتضى التعرض لحقيقة المثلين والخلافين ، كما يوجب التعرض لنفى التشبيه ، فيبين : هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ، ويختلفا من وجه ؟ ثم يثبت أن كل مثلين يشتركان فى أخص وصفهما . والمختلفين غير ذلك . وهنا يتحدث فى الغيرية . وينتهى من ذلك كله الى الحديث فى حقيقة الواحد ومعناه . ثم يبحث معنى التوحيد ، وله فى ذلك أصول ثمانية ، يتعرض خلالها للرد على المعتزلة وغيرهم من

المخالفين . وينتهى المجلد الأول من هذا المصـــنف باثبات تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدرات .

ويبدأ المجلد الثانى بكلام فى الجسم واستحالة أن يكون القديم جسما . ويرد على من يقول ان الله تعالى جسم ليس بمتآلف .

وفى هذا المجلد يتحدث الامام عن الأكوان واللاتناهى لدى « النظام » ويبين كيف ناقضت المعتزلة أصـــولها فى الأكوان . كما يتعرض فى مواضع متعددة « للجبائى » .

ثم يرجع الى بيان استحالة قيام الحوادث بذات القديم . كما يرد على النصارى فيما يتعلق بتسميتهم « الله » جوهرا وتدرع اللاهوت بالناسوت .

كما يتعرض لآراء اليعقوبية والنسطورية .

ثم يواجه الدهريين فيدخل فى الدليل على وجود القديم ، وأن الصانع لا أول له . وهو قادر ، عالم ، حى . ويبحث الامام فى العلل ومعناها والأحـــوال وحقيقتها ، فيبين أحكام العلل وحقيقة المعلول . ويحرص على تفصيل القول فى العلة وشروطها حتى ينتهى المجلد الثانى .

وهذان المجلدان قد نسخا بخط حديث عن مصور فوتوغرافى نقل عن نسخة بالآستانة . ويمثلان الجزء الأول من هذا المصنف . وقد فقد الجزء الثانى . والمصور محفوظ بدار الكتب بالقاهرة برقم ١٢٩٠ (علم الكلام) .

وقد نشر المستشرق كلوبفور جزءا من هذا الكتاب .

ويوجد مختصر لكتاب الشامل عنوانه « الكامل فى اختصار

الشامل » لابن الأمير توجد نسخة مصورة منه بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية . برقم ١٨٨ . وفى مكتبة الأزهر « مختصر الكامل فى مسائل الشامل » .

٢١ — ولامام الحرمين أيضا كتاب « غياث الأمم فى التياث الظلم » ينصب الحديث فى هذا المصنف بالذات على الامامة فيبين الجوينى معنى الامامة — ويفصل القول فى صفات أهل الحل والعقد . وفى صفات الامامة والمناسبات التى توجب الزعامة . كما يبحث الامام فى الطوارىء التى توجب الخلع والانخلاع ، وفى امامة المفضول . كما يعنى الجوينى بالحديث عمن يلى الأئمة والولاة . فهذا أهم ما ذكر فى هذا المصنف .

وتوجد منه نسخة فى دار الكتب بالقاهرة برقم ٨ (اجتماع تيمور) ونسخ أخرى بمكتبة بلدية اسكندرية رقم ٩٢ تاريخ .

٢٢ — ومن مصنفات الامام « شفاء الغليل » فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل » .

ويدور فيه كلام الامام على اثبات أن نصوص التوراة والانجيل اشتملت على ذكر سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله وسلم. ويحرص الامام على اثبات أنه أعرض عن الاكثار من الاطلاع على آرائهم لأن سيد المرسلين (ص) غضب حين رأى عمر ينظر فى التوراة وقال : « لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى » .

ولهذا المخطوط نسختان بأيا صوفيا الأولى برقم ٢٢٤٦ ، والثانية برقم ٢٢٤٧ . وتوجد منه نسخة مصورة بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم .

٢٣ — ثم هناك كتاب « العقيدة النظامية » الذى هو جزء من مصنف كبير لامام الحرمين أسماه : « العقيـــدة النظامية فى الأركان الاسلامية » وهو الجزء الخاص بشرح الأصول العقائدية فى المذهب ، ويتميز هذا الجزء بأنه يحوى آراء امـــام الحرمين الخاصة فى أصول التوحيد ، أى تلك التى لم يتقيد فيها بطرق السابقين عليه من أهل الحق . فهو يطلع علينا فى هذا المصنف بآراء لم يسبق اليها . ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره فى مسألة الحدوث ، حيث اعتبر الموجودات الحادثة أجساما محدودة ، متناهية ، تتعرف عليها بألوانها وأشكالها وسائر صفاتها ؛ أى فى واقعها المحسوس . ولم يفترض انقسامها انقساما ذهنيـــا الى شطرين هما الجوهر والعرض كما فعل السابقون عليه من أهل الحق . ويثبت الحدوث بتبيين التغير فى اللون والهيئة وغيرهما من الصفات المحسوسة ، الأمر الذى ينتهى به الى اثبات الجواز أو الامكان وبما أن كل جائز أو كل ممكن يحتاج الى موجد يوجده ، فهو يثبت وجود الموجد الخالق . وهكذا ينتهى الامام الى اثبات الحدوث .

هذا مثال لطريقة الامام الخاصة فى معالجة مسائل الكلام . ولن نتعرض لآرائه الأخرى فى هذه المسائل ، وانما نكتفى بتنبيه القارىء الى قيمة هذا المصنف خصوصا وأن الامام قد ضمنه رأيه فى علم الكلام ؛ حيث أبان حقيقة هذا العلم ؛ فأثبت أنه ينتهى بالباحث الى اثبات وجود الله دون التعريف بحقيقته سبحانه وتعالى ؛ فحقيقته العلية لا تتكشف للعبد الا عن طريق القلب .

وهذا يعنى أن للعقل حدوداً وأنه عاجز عن تبيين الحقائق العليا ، فالعقل قاصر ، ولذا كان علم الكلام قاصرا عن اثبات وجود الله دون الكشف عن حقيقته .

وهذا المصنف مطبوع ، صححه ، وعلق عليه ، صاحب الفضيلة المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى سنة ١٩٤٨ م ، كما نشره أيضا مصحوبا بترجمة ألمانية المستشرق كلوپفر .

٢٤ — أما كتاب « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » فهو مصنف كلامى آخر لامام الحرمين ، يحتوى فى ايجاز على أهم المسائل الكلامية مثل القول فى العالم وحدوثه ، والله وصفاته ، وارادة الله وارادة العبد ، ورؤية الله ، والرب والخلق ، والرسالة والنبوة والمعجزة وأخيرا الامامة .

وقد عالج الامام هذه المسائل على طريقة أهل الحق ، بحيث لا يخرج الكلام فيه على ما ورد فى كتاب « الارشاد الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد » . الذى سبق أن بينا فحواه بشىء من التفصيل . (انظر ص ٦٦ — ٨٠ من هذا الكتاب) .

ولهذا المصنف نسختان خطيتان : احداهما بدار الكتب بالقاهرة برقم ٦١٨ مجاميع والأخرى ببرلين برقم ٢٠٧٣ . وقد شرح على بن محمد التلمسانى هذا المصنف وقامت كاتبة هذه السطور بتحقيق هذا الكتاب والتقديم له وهو الآن تحت الطبع .

٢٥ — ومن المصنفات التى تنسب لامام الحرمين « مختصر الارشاد للباقلانى اختصره امام الحرمين » . وهو مصنف يشك

فى نسبته له . فحتى نقطع الشك باليقين فى هذا الأمر بالاطلاع على النسخة المحفوظة بجامعة الدول العربية برقم ٢١١ علم كلام نبقى هذا المصنف ضمن مصنفات الامام الكلامية .

٢٦ — ومن مصنفات الامام أيضا فى أصول الدين « مسائل الامام عبد الحق الصقلى وأجوبتها للامام أبى المعالى » وهى مخطوطة ، ورد بها بعض أجوبة لمسائل عرضت على الامام ، وأول هذه المسائل « حدوث العالم » وثانيها « ذهول بعض العوام عن وجه الدلالة على صدق الأنبياء ، ثم تعرض الامام للحديث فى « المثلين » ثم فى « الأعراض » ، كما عرج على الحديث عن المنجمين ، ثم المعجزات ، ثم معنى تمثيل جبريل . ويثبت الامام قدرة الله على كل شيء .

٢٧ — وأخيرا كتاب « التلخيص فى الأصول » وهو المصنف الذى ذكره امام الحرمين فى سياق أقواله فى كتابه « الشامل فى أصول الدين » والذى يجوز أن يكون كتاب التلخيص فى الأصول للباقلانى .

(ج) مصنفات فى الفقه .

٢٨ — من أهم وأبرز المصنفات كتاب « نهاية المطلب فى دراية المذهب » وهو مصنف ضخم يتكون من عدة أجزاء تصل فى بعض النسخ الى اثنين وعشرين جزءا .

وينصب الحديث فيه على المسائل الفقهية على اختلافها من صوم وصلاة ونجاسة وطهارة وبيع وشراء ونكاح وطلاق .. الى

غير ذلك من المسائل التى تختص بالتعامل والعبادات ، وقد حرص الامام على الرد على مخالفيه فى المذهب مفندا آراءهم ناقدا لأقوالهم ، نقدا يقوم على أساس الدراية بأصـول الجـدل . ولا غرابة فى ذلك والامـام ممن صنفوا فى الجدل عـلى نحو ما سنلمس ذلك بعـد قليل أثناء عرضـنا لكتابه « الكافية فى الجدل » الذى ألم فيه بحدود العبارات المستعملة فى الأصـول بين أهل عصره فتحدث فى الخبر، والصدق ، والكذب ، وحقيقة الفعل ، وحقيقة التـرك ، والتكليف ، والواجب ، والفرض ، والمحظور ، والحرام ، والحسن والقبيح والمندوب ، والمكروه ، والحق . كما فصّل القول فى فصول متتالية فى القياس ، الأمر الذى جعله يحسن فى هذا المصنف تخريج الفروع من الأصول والرد على المخالفين بما يشفى غليل النفس ويريح العقل . فالامام ممن أتقنوا فن دفع الدعاوى ، على نحو ما سيتبين للباحث ذلك من دراسته لأصول الجدل .

والواقع أن الامام لم يأل جهدا فى بيان الحجة والبرهان وابراز حقيقة النص والاشارة الى الظاهر ، والتفرقة بين العموم والخصوص فى المسائل ، وذكر المجمل من الآراء ، وبيان المبهم منها . كما كشف عن الأحكام المطلقة والمقيدة . وكان حريصا على التعريف بالمتشابه من الأقوال ، وحقق الأخبار ، وبيّن صحة التواتر كما دقق فى حقيقة « رأى الكافة » أو الاجماع مثبتا بذلك صعوبة اثبات رأى كان طريقه الاجماع . وقد أحسن الامام فى القلب والعكس مبينا ما يدفع به القلب ، وما يقال فيه : « عـدم

التأثير » ومن الأقيسة التى بناها ما هو فى الأصل ، ومنها ما هو فى الفرع ، ومنها ما هو فى وصف الأصل أو الفرع ، ومنها ما يقوم على ثبوت الدلالة ، ومنها ما ينبنى على بعض الأحوال . وكان يسرد اعتراضاته الواحدة تلو الأخــرى مبينــا ما لا يصح من اعتراضات الخصوم . ويتبين الباحث أنه يتقن أحكام الاعتراضات وبناء الأقيسة وابراز ما سماه بالرسوم الفاسدة .

وهكذا يجيء الكلام فى هذا المصنف جامعا لمختلف مسائل الفقه مبينا أصولها وأحكامها .. مرشدا الى طريقة الأخذ بها ، أى بالأحكام فى المسائل المعيشية معتمدا فى ذلك عــلى العقل والنقل معــا . وأصوله فى النقل : الكتاب والسنة والاجماع وفى العقل : العلوم الضرورية والنظرية ؛ والضرورية هى : البديهيات التى وضعها الله تعالى فى العقل بحيث لا يكون فى مقدور الانسان تحصيلها ، والنظرية تلك : التى يحرص الفرد على تحصيلها ، ويكون فى مقدوره اكتسابها .

ولكتاب « نهاية المطلب فى دراية المذهب » شرح عنوانه : « الغاية فى اختصار النهاية » لعبد العزيز عبد السلام السلمى . ولكتاب « النهاية » وشرحه نسخ متعددة . فاحدى نسخ « نهاية المطلب ... » توجد بالاسكندرية وأخرى بأيا صوفيا ، وثالثة بالمكتبة الظاهرية بدمشق . كما يوجد بدار الكتب بالقــاهرة نسخ متعددة . وتحتوى مكتبة أحمد الثالث على أكثر من نسخة . ويوجد مصور بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول

العربية لنسخة توجد بالمكتبة الأحمدية بدمشق . وللشرح نسخة بغوطة وأخرى بباتنا وثالثة باستامبول .

٢٩ — من مصنفات الامام أيضا « مناظرة في الاجتهاد في القبلة » وقد كتبها الامام ردا على سؤال من الشيخ أبي اسحق الشيرازي عمن اجتهد في القبلة وصلى ، ثم تبين الخطأ ؛ فاستدل بأنه تعين له الخطأ في شرط من شروط الصلاة ، فلزمه الاعادة ، كما لو تيقن الخطأ في الوقت .

ووردت هذه الرسالة في كتاب « طبقات الشافعية الكبرى للسبكي » [1] .

٣٠ — وله كذلك مناظرة أخرى ، وردت في نفس المرجع ، وعنوانها « في زواج البكر » وفيها يحرص الامام على اثبات ضرورة عدم اجبار البكر البالغة على الزواج بغير اذنها [2] .

٣١ — وللامام مصنف عنوانه : « السلسلة في معرفة القولين والوجهين على مذهب الشافعي » . وهي رسالة ليست بالقصيرة على ما يبدو من وصفها الذي ورد بفهرس معهد المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية . وتوجد منها نسخة بمكتبة أحمد الثالث .

٣٢ — أما مصنفه : « رسالة في الفقه » فهي رسالة قصيرة وتضم الكثير من آراء الامام في المسائل الفقهية . وتوجد منها نسخة بالموصل .

---

(١) جـ٣ ص ٢٧٥
(٢) جـ٣ ص ٢٧٨

٣٣ — وأخيرا « رسالة فى التقليد والاجتهاد » وهى تضم آراء الامام فى بعض المسائل التى تخص الاجتهاد . والنسخ الخطية الموجودة لهذا المصنف اثنتان : احداهما بالمكتبة الآصفية بحيدر أباد الدكن ، والثانية بمكتبة باتنا .

(د) مصنفات فى الخلاف :

٣٤ — أحد هـذه المصنفات « الدرة المعنية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية » وتوجـد منها نسخة بالمتحف البريطانى .

٣٥ — والثانى « غنية المسترشدين فى الخلاف » وهو أحد المصنفات الثـلاثة التى ذكرها ابن خلكان فى ترجمته لامـام الحرمين . ولم نعثر على ذكره فى فهارس المكتبات .

(هـ) مصنفات فى الجدل :

٣٦ — للامام مصنف فى الجدل له قيمته وهـو « كتاب الكافية فى الجدل » يسير الامام فى هذا المصنف على ما استنه لنفسه وللناس من أصول . فيطبق أحد المبادىء التى صرح بها فى بداية كتابه « البرهان فى أصول الفقه » والذى يتلخص فى ضرورة معرفة الحد فى العلم الذى يخوض فيه الفرد ويمارسه ، ولذلك نراه يثبت فى بداية هـذا المصنف أهمية الالمام بمختلف المصطلحات العلمية الجارية بين « أهل الزمان » على حد تعبيره ، أى معرفة كل ما يصطلح عليه القوم معرفة تامة واضحة ، وذلك

ليتيسر للباحث الدخول فى العلم ومجادلة أصحابه . وهو يقول فى ذلك : —

« اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات ، وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ؛ فتكون البداية اذن بذكرها أحق وأصوب » . (ل ٤ ى) .

وبناء على ذلك يثبت الامام ضرورة البدء ببيان الحد وبيان معناه لتتحقق خواص العبارات وحدودها .

فيقرر ما شاع بين علماء الأصول وهو أن « الحد » و « الحقيقة » و « المعنى » ثلاثة ألفاظ تستعمل لهدف واحد ولو أن لكل منها « مزية الاختصاص فى لسان العرب » : فلفظ « حد » مفضل عند أهل الأصول يليه لفظ « معنى » ؛ الا أنه ليس من المستحسن أن يقال : « ما حد الاله » مثلا ؛ والأفضل أن يقال : ما حقيقة الاله وحقيقة صفاته ؛ لأن لفظ « حد » فى اللغة يتضمن معنى النهاية والغاية والتعين . والله تبارك وتعالى منزه عن النهاية والغاية والتعين .

واذا كان لفظ « حد » غير مستحب بالنسبة لله سبحانه وتعالى وصفاته فانه هو اللفظ المختار « فى العقليات وفى كثير من الشرعيات » كما يقول الامام . ويشير الى بعض العبارات فى بيان الحد فيقول : —

« قيل فيه : انه الجامع المانع » .

« وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » .

ويفضل الامام العبارة الأولى . ويذكر أن هناك من العبارات ما يطول بذكره الكتاب ، مما يدل على أن تعريفات « الحـد » متعددة .

ويصح أن نثبت هنا أنه يفرق بين المفهوم اللغوى والاصطلاحى للألفاظ . ولا يأخذ فى هذا المجال لا بالحقيقة اللغوية ، ولا بالمجاز . وانما يهتم — كما ذكرنا — بالاصطلاح .

ومن أحكام الحد مثلا أنه اذا قيل فى حد الشىء ، انه ثابت أو موجود صح أن يقال : « علة كون الشىء شيئا أنه موجود أو ثابت » . وبناء على هذا لا يقبل الامام التفرقة بين الحـد والعلة ، الأمر الذى يترتب عليه — كما يقول — سقوط شغب القدرية فيما يتعلق بنفى صفات الرب تعالى .

ومن حكمه أيضا أن يكون مشروطا بالعكس ، سواء كان ذلك فى الحد الشرعى والعقلى ، كأن تقول : كل موجود شىء ، وكل شىء موجود ، وأن يصح العكس فى النفى أيضا . ويسترسل الامام فى بيان أحكام الحد . ويتعرض أثناء ذلك لبيان الفرق بين علل الشرع وعلل العقل . وسنقف مع امام الحرمين لنتبين هذه الفروق ؛ حتى تتكشف لنا حقيقة ما هو شرعى وما هو عقلى .

يرى الامام أن أوجه الفرق بينهما كثيرة منها ، أن العـلة العقلية تصير علة بنفسها ، بينما تصير الأخرى كذلك بجعل جاعل واختياره ، ومنها أن الشرعى غير موجب والعقلى موجب . يقصد بذلك أن العقلى علة فى الحقيقة والشرعى « دلالة كاشفة غـير موجبة » . ثم ان شرط العكس فى العقلى واجب وفى الشرعى

غير واجب ، والعقلى لا يقف فى الايجاب على شرط ، بينما يجوز ذلك فى الشرعى . فيجوز فى الشرعى علة توجب أحكاما مختلفة مثال ذلك : « الحيض والرق والأنوثية والذكورية والفسق » ولا يجوز ذلك فى العقلى .. الى غير ذلك من الفروق . وبيّن الامام أساس ذلك كله فيقول : —

« أن يعلم أن العلة فى العقليات هى الحد ، ولابد من كون المعلول هو العلة ، كما لابد من ذلك فى حدود العقـــل — وفى الشرعى لا يجب ذلك ، بل العلة فى الشرعى لايجب كونها هى الحكم ؛ بل يكون فى أكثرها غير الحكم » (ل ٧ ى) .

وبعد أن ينتهى من بيان عبارة « الحد » يشرع فى بيان حد ما يحتاج اليه أهل النظر من عبارات مثل : « النظر » و « الجدل » و « المناظرة » ..

ويعرفنا « بالنظر » فيشير الى اســتعمالات اللفظ اللغوية المختلفة ، فيقول انه « اسم مشترك بين معانى شتى :

يقال للانتظار : نظر .

وللرحمة والتعطف : نظر .

وللعناية بالغير فيما يحتاج اليه : نظر .

وللمقابلة : نظر .

كما يقال : باب دار فلان ينظر اليك ..

ويقال للرؤية : نظر .

وللفكر والتأمل : نظر » .

ثم يحدد الامام ، بعد ذكر هذه الاستعمالات اللغوية ، المفهوم

الذى يرمى اليه وهـو : « فكر القلب وتأمله فى حال المنظور للتعرف على حكمه جمعا أو فرقا أو تقسيما » . ثم يذكر حقيقة هذا اللون من النظر ؛ فيبين أن فيه تأملا ، وتفكراً ، وتدبراً ، واعتباراً ، واستدلالا . ويذكر ما اصطلح عليه أهل الكلام ، كما يشير الى الاختلافات الدقيقة التى تفرق بين هذه المفاهيم بعضها عن بعض . فيقول مثلا ان : — « أبا اسحق رحمه الله يجعل الفكر من قبيل الكلام فى النفس ، ويفسر كلام الانسان به ، ويجعل النظر من باب ترتيب بعض العلوم على بعض لتحصيل علم مالم يعلمه » . وهو يرفض هذا المفهوم لأن النظر لديه « هو الفكر ، والفكر جنس يخالف جنس الكلام » ويذكر أن هـذا الرأى يتفق مع ما ذهب اليه أبو الحسن » ، يقصد الأشعرى .

ويستأنف بعد ذلك بيان العبارات الأخرى : فالمناظرة من النظر ، « فكل مناظرة نظر ، وان كان ليس كل نظر مناظرة » . ويشير الى أنه لا فرق بين الجدل والمناظرة والجدال والمجادلة ، وذلك حسب ما عرف لدى علماء الأصول والفروع . وحقيقة المناظرة : « دفع الخصم بحجة أو شبهة » . أو مجـرد تحقيق المقاطعة دون دفع بحجة أو شبهة .

ويذكر الامام تعريفات أخرى فى الجدل مثل : « هو نظر مشترك بين اثنين » أو « هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم » ويرفضها جميعا ليدلى برأيه فى الجدل فيقول : « والصحيح أن يقال : اظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنـافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الاشارة والدلالة » . وهـذا

التعريف يبرز بصفة تامة خصائص الجدل ، دون اسقاط لناحية من نواحيه فيبرز ويتضح لمن يريد أن يأخذ به .

ولم يفت الامام أن يشير الى أن من الجدال ما هو محمود ومنه ما هو غير مرضي ويبين ذلك فيقول : — « فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق أو تحقيق العناد ، أو ليلبس الحق بالباطل ؛ أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقرب ؛ أو للمماراة وطلب الجـاه والتقدم ، وغير ذلك من الوجوه المنهى عنها » (ل ٨ ى) .

وقد نص الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم على تحريم هذا الجدل . أما الجدال المحمود ، فهو الذى يحقق الحق ، ويكشف عن الباطل : « ويهدى الى الرشد مع من يرجى رجوعه عن الباطل الى الحق » . وقد حث القرآن الكريم على المضى فيه والآيات فى هذا المعنى متعددة .

وكل عاقل بصفة عامة يرجع الى النظر ليحصل ما يغيب عنه فالجدل أو المناظرة تعتمد على العقل السليم الذى يهدف الى تحقيق الحق .

ينتقل الامام بعد ذلك الى حقيقة العلم ؛ فهو على حـد تعبيره « ثمرة النظر » وهنا أيضا يعترف الامام بوجود « علوم ضرورية » فى العقل تسبق « العلوم النظرية » وتعتبر مقدمات لها .

وحقيقة العلم : « ما يعلم به المعلوم » ، ويختلف المعلوم من مجال الى مجال . ولذلك نرى الامام يذكر حد الفقه ، والفهم ، والفطنة ، والطب .. الخ .

فأما الفقه : « فهو العلم بأحكام الشريعة » أو « العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » .

وأما الفهم : « فهو سرعة معرفة معنى الكلام » .

وأما الفطنة : « فهي معرفة لطائف الحقائق » .

وأما الطب : فهو « المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض وخصائص الأدوية » .

ويعاود الامام الاهتمام بلفظ « فقه » فيقول انه أيضا : « العلم بما يحل ويحرم ويجب ويندب اليه » . وهو يرى أن « من كثر جمعه وفرقه فى أحكام الشريعة : فقيه » .

ثم يبيّن الامام حقيقة أصول الفقه فيقول :

« هى الأدلة التى ينبنى عليها الحكم بأحكام أفعال أهل التكليف وحقيقة علم أصول الفقه : هى العلم بالأدلة التى ينبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » (ل ٩ ى) .

ويبيّن بعد ذلك حقيقة علم أصول الدين فيقول :

« هى العلم بما يؤدى العلم بالله تعالى ، وبصفاته ، وبصفات رسله ، وأحكام دينه » .

ثم يقول : « وهو العلم الذى غلب عليه عرف الاستعمال بتسميته بأنه : الكلام — وربما سمى : علم الكلام » .

ويدخل بعد ذلك فى بيان أن كل علم ينقسم الى واجب وجائز ؛ والأول هو العلم القديم الأزلى ، والثانى هو الحادث . ويشير الى أن العلم الحادث اما ضرورى أو كسبى على نحو ما سبق أن بينه فى مصنفاته الأخرى . فى أصول الفقه وأصول

الدين . ومن العبارات التى ذكرها ، والتى تكشف عن حقيقة رأيه فى العلم قوله : « ولا خلاف أن كل علم نظرى ، يجوز أن يقع عن غير نظر ، ولا بقدرة حادثة ، فيكون ضرورة » وسنبين قيمة رأيه هذا فى أثناء عرضنا لأقواله فى المعرفة ، حيث أثبتنا أن كل معرفة متى تحققت صارت علما ضروريا بمعنى أنها نابعة من النفس . والنظر ما هو الا مناسبة يحتك فيها العقل بالواقع الخارجى فيصقل وتتحقق المعرفة .

ويتعرض الامـــام بعد ذلك « للخطاب » فيبيّن حقيقته ، « وهى ما يفهم منه الأمر ، والنهى ، والخبر » .

ويعرف الأمر فيقول انه : « الدعاء الى الفعل » .

ويبيّن النهى فيذكر انه : « الدعاء الى الكف » .

أما الخبر فهو : « ما به يخبر المخبر » .

وينتقل من ذلك الى معنى الصدق وهو : « الخبر على وقف المخبر » ، ومعنى الكذب : وهو « الخبر عـــلى خلاف المخبر » .

ويسترسل الامام فى بيان حدود أخرى مثـــل : « حقيقة الفعل » فيعرفه بأنه « ما لوجوده أول — وهو حقيقة الخلق » . ثم ينتقل الى حقيقة الترك ، ومنها الى حقيقة التكليف ، فعرفها بأنها : « ما على المخاطب فيه كلفة » .

كما ذكر : « وقيل : هو اقامة الدلالة عـــلى ما كلف » . أو « هو ما استحق لمخالفته عقاب » . ويدخل فيه : الواجب ، والمحظور ، والمندوب اليه ، والمباح .

ثم يعرف كل لفظ من هذه الألفاظ ؛ فيبيّن الوجوب فى اللغة وهو « السقوط » وفى الاصطلاح : « ما يستحق عقابا بتركه » .

والمحظــور فى اللغــة : الممنوع . وكذلك الحرام . وفى الاصطلاح : « كل محظور واجب تركه » .

وأما الحسن فهو « ما مدح فاعله » وأثبت أن لا فرق بين الحسن والعدل . وأن القبيح يقوم على تعدى الحدود والرسم المرسوم .

أما المندوب فواحد فى عرف الفقهاء وحقيقته : « ما كان فعله خير لفاعله من تركه » .

والمكروه : « الذى لا يحرم فعله » .

ثم يعرض للفظ « ســنة » ويبيّن حدها فى اللغــة وهى « طريقة » أما فى الاصطلاح فهى « فى متعارف الرواة ، ونقلة الآثار والحديث .. « ما يؤثر عن النبى عليه السلام من الأخبار » .

ثم يشير الى « الحق » وهو « الثبوت » والى « الباطل » وهو « نقيض الصحة والثبوت » والى « المحال » وهو لــدى المتكلمين مثلا : « ما لا يصح العلم بحصوله . »

ويبين ذلك فيقول : « اجتماع المتضادات محال — بمعنى : أنه لا يعلم اجتماعها . والشريك والولد والضد لله محــال — ويفاد به : أنه لا يصح العلم باضافة هذه الأشياء الى الله » .

وذكر أمثلة من الفقه فقال : « الصلاة والصوم — مــع الحيض — محال . والصوم — بالليــل — محال » ذلك أن « المحال » فى عرف الفقهاء : « ما لا يفيد بحال » .

ويعرف الامام « البيـان » فيقول ان حـده فى الشريعة : « ما امتاز عن المشـكل بوضوحه ، أو انفصل عن المشـكل بوضوحه » .

والدليل لديه : « هو الكاشف عن المدلول » . ثم يشير الى « الدلالة » و « الاستدلال » و « المستدل » له وعليه ، وينتقل الى « الحجة » . وحـدها فى الشريعة : — « ما يصح بهـا الدعوى » .

ثم يذكر أن : « البرهان والحجة والعلامة والدلالة والدليل والدال ، والبينة والبيان والآية ، كلها متقاربة » . ويعلق عـلى هذه الألفاظ كلها ويبيّن وجه القرابة بينها .

ثم يكشف عن « النص » فيقـول ان حـده فى الشريعة : « ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال » كما قيل : « ما اعتدل ظاهره وباطنه » وقيـل : « ما تعذر تخصيصه وتأويله » وقيـل : « ما تأويله بتنزيله » وقيل أخـيرا : « ما لا يصح فيه الرفع والابقاء » . وهكذا يبيّن لنا الامام قيمة « النص » فى الشريعة .

وحديثه عن « الظاهر » يبيّن أنه ما صح تأويله .

ثم ينتقل الى معنيي « العموم » و « الخصوص » فيبيّن أن « العموم » فى الشريعة : « ما شمل شيئين أو حالين فصاعدا » . و « الخصوص » هو « الافراد » .

ولا يفوته تعريف « المجمـل » و « المبهم » و « المفسر » و « المطلق » و « المقيد » و « المحكم » و « المتشابه » . وهذه

العبارات لا يختلف معنــاها فى الاصطلاح كثيرا عن معنــاها فى اللغة .

ثم يشير الى «المجاز» فيقول انه « ضد الحقيقة » و «النسخ» هو « التخصيص » كما يشير الى معنى « التواتر » و « الخبر المستفيض » و « الخبر الواحد » و « الخبر المجهول » كما يفسر « الاجماع » فيقول : —

« هو مأخوذ من الازماع .. وفى عرف العلمــاء : « ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة فى تلك الحادثة مع عدم النكير والمنازعة » (ل ١٣ ى) .

أما « الشاذ » فهو « الخارج عن الموافقة بالمخالفة » .

وهناك « النادر » « وهو ما وقع على خلاف المعتــاد » و « العرف » وهو : « ما تعورف من أمور العقلاء على نسق واحد » . ثم « الاجتهاد » . فهو : « تفريغ الوسع فى تحصيل المقصود » . أى القيام بمجهود ضخم لتحقيق غرض من الأغراض الصالحة . ولذلك لا يقال — حسب رأى الامام — لمن حمل خفيفا : اجتهد فى حمله ثم « الرأى » هو « طلب الحق بضرب من التأمل » . ويبيّن حقيقة الصواب وحقيقة الخطأ ، فيذكر فى الصواب أنه : « ما أصيب من المقصــود » . أو « مصــادفة المقصود » . والخطأ هو : تخطى المقصود .. ويثبت أن « الباطل والفاسد والغلط اسم لما قبح من الأفعال فى الشريعة » .

ثم يتعرض الامام « للقياس » . وحده — فى عرف العلماء ، هو تقدير مالم يعلم بما علم » . — كما قال : « وانما يكون قياسا :

اذا اجتمع فيه أصل وفرع وجامع بينهما ، وهو المعنى الموجود فى الأصل والفرع جميعا » .

ومن القياس ينتهى الى « العلة » و « المعلول » ثم يشير الى المقصود بـ « العبرة » و « الاعتبار » . ويذكر مفهـوم « الشرط » وهو « ما لا يصح المشروط بدونه » . ويعطى أمثلة من الشرع فيقول : « كالطهارة عند القدرة عليها ، لما جعلت شرطا فى الصلاة ، لم تصح الصلاة دونها » .

ويسترسل الامام فى « العلة » و « المعلول » كما يعرض « الاستشهاد » وهـو « طلب الموافق لما ادعاه أو طلب وفق الدعوى » .

ثم ترد ألفاظ : « الطاهر » : وهو « ما لا يجب اجتناب المصلى عنه » و « النجس » على عكس ذلك .

ثم يرجع الامام الى تفصيل القول فى الجدل .

فيشير الى « الحروف » التى يقع بها السؤال فى الجدل . ويقول انها تسمى « أدوات السؤال » وهى لدى بعض الفقهاء عشرة . ولدى آخرين آكثر من ذلك .

ويقف الامام عند كل أداة من هذه الأدوات ليبين أوجه استعمالاتها .

ثم يتحدث عن السؤال الجدلى ، ويذكر أنه ينقسم الى أربعة أقسام : أو أكثر لدى البعض من علماء الأصول .

ويفصل الامام القول فى كل قسم من هذه الأقسام .

وأول هذه الأقسام : « سؤال عن هلية المذهب » أى هل للسائل مذهب أم لا ؟

والثانى : سؤال عن نفس المذهب .

والثالث : عن البرهان .

والرابع : عن تصحيح البرهان .

ثم يذكر الامام أن السؤال الجدلى قسمان : عن المذهب وعن تصحيحه .

هكذا تتبين كيف كان الامـــام حريصا على ابراز مختلف المفاهيم المستعملة لدى علماء الأصول من أهل العصر ، وكيف ناقش هذه المفاهيم وكشف عما تحويه من نقص يضر بالمجادلة ؛ فيتعذر على الباحث الوصول الى الحق الذى يبتغيه .

وما ان ينتهى الامام من هـــذه الحدود أو التعريفات حتى يقسم مصنفه الى فصول فيذكر فصلا « فى طريق معرفة الأحكام فى الشرع » .

يبين الامام فى هذا الفصل أن الطريق الى العلم بما لا يعلمه المرء من أحكام الشرع طريقان : « خبر ونظر » أو « قلب خطاب ومعنى » .

ويندرج فى الخطاب والنظر : الكتاب والسنة والاجماع ، وفى النظر والمعنى : « أنواع القياس ، والمعانى المفهومة من أنواع الخطاب » .

ويذكر الامام أن أقوى هذه الطرق : « نصوص الكتاب ، ثم نصوص السنة المتواترة ، ثم الاجماع على اختلاف وجوهه

وأنواعه ، ثم نصوص الأحاديث ، ثم ظواهر السنة » (ل ١٧ ى) .

ويبين أن : العموم فى الأحوال والأعيان والأزمان « وأقاويل الصحابة رضى الله عنهم ، والمقاييس على اختلاف وجوهها وأنواعها تندرج فى الظواهر .

ويبين بعد ذلك الطريق للسائل والمسئول ؛ ذاكرا مختلف المواقف التى يصح أن يحار فيها كل منهما فيحيدا عن طريق الصواب فى الجدل .

ثم ينتقل الامام الى الحديث عن الاجماع . ويكتب فى ذلك فصلا عنوانه : « فصل فى التعلق بالاجماع والكلام عليه » .

ويدور الكلام فى هذا الفصل عن تحقيق قول من يدعى « الاجماع » اذ يقول : — « ومن تعلق بالاجماع فى المسألة طولب بالكشف عن كيفية دعواه » .

فاذا كان طريق اثبات الاجماع هو : « التواتر » ، وجب تبين حقيقة أو صحة هذا التواتر .

واثبات التواتر بالنسبة للاجماع أمر صعب .. اذ من الجائز أن يدعى فرد « فى مسألة من المسائل ، اجماع الصحابة رضى الله عنهم ، أو اجماع بعض التابعين الصالحين . فاذا طولب باثباته تعذر عليه الأمر ، لأنه لا يستطيع نقله « الا بطريق الآحاد » (ل ٢٢ ى) مثلا .

ويعرض الامام هذا التحقيق فى صورة مبسطة فيقول :—

« فان حققه المسئول بأنى لست أعرف خلافا فى حكم هذه المسألة على ما ادعيت بين أهل عصرنا هذا ؟ طالبه السائل بأنى

انما أتحققه اجماعا من أهل هذا العصر — اذا عرفت أن هذه الحادثة قد انتشر حكمها على ما ادعيت بين أهل العلم ؛ فهذه الصفة فى دارنا هذه وسائر ديار المسلمين » .

ثم يقول : —

« فان حققه على وجه عرف هو وسائر من شاركه فى الصفة انتشاره على هذا الوجه ، ولم يتمكن السائل من بيان مخالف فيه ، مع تطاول المدة ومضى الأزمنة التى فى مثلها يعرف انتشار حكم الحادثة ؛ تحقق على السائل دعوى ثبوته » . ثم يستطرد فيقول : —

« وللسائل بعده أن يطالبه بتحقيق تفصيل ما ادعاه اجماعا ؛ فيقول : تدعيه اجماعا من قول الكافة ، أو من فعلهم ، أو من قول بعضهم ، أو فعل بعضهم ؟ » .

ويجيب الامام على ذلك فيقول : « فان ادعاه من قول كافتهم ؛ طالبه بتحقيقه ، فعليه أن يحققه ، والا كان منقطعا » .

وهنا ينبه الامام الى أن « تحقيق الاجماع من قول الكافة » أمر يصعب اثباته ، ويحرص على بيان أنه لو كان المسئول من أهل الخلاف وقال : « أنا مخالف لهم » . كان على السامع أن يتحقق أولا من وجه الخلاف اذا كان من أهل العصر الذى يثبت فيه كافة الاجماع ؛ لأن فى مخالفته لهم سقوطا للاجماع . فالاجماع يزول بثبوت حادث الخلاف بعد التحقق منه . ويدخل الامام فى ثبوت الاجماع شرط انقراض الزمن والانتشار . ويقول فى ذلك : —

« ان قال السائل : انك تدعيه اجماعا من الكافة ، وهو لم يقله الا واحد أو اثنان ، ومثله لا يكون اجماعا » .

فسؤاله هذا يحتمل وجهين :

أحدهما — أنه قاله واحد أو اثنان ولا مخالف ، غير أنه لم ينتشر بين أهل الصنعة .

والثانى — قاله واحد ، وانتشر بين أهل الصنعة ، ولا مخالف . وان طالبه بالأول ، فقد سلم أنه لا مخالف ، غير أنه يطالبه بوجه الانتشار بينهم .

« فعلى المسئول أن يبين وجه ظهوره وانتشاره بين أهل الصنعة . وان تمكن ، ولم يتمكن من بيان أنه قول كافتهم ، صار تاركا لنصرة ما ادعاه أنه اجماع الكافة » .

وان لم يتمكن من بيان انتشاره ، كان أدل على عجزه وانقطاعه وان طالبه بالثانى ، فقد سلم أنه انتشر ، وهو مطالب بتحقيق دعواه أنه اجماع من الكافة . فان حقق ما ادعاه ثبت الأمر ، والا وجب ترك نصرته ، وبان عجزه .

ويستمر الامام فى بيان أوجه تجريح الاجماع وذلك لكى لا يؤخذ به الا اذا كان مقطوعا بحقيقته .

والواقع أن حديث الامام فى الاجماع يكشف لنا عن ضعف هذا الدليل الشرعى ، وضرورة الحرص والتأنى عند الأخذ بما يدعى فيه الاجماع .

وفى فصل آخر عنوانه « فصل فى الكلام على المعانى والتعلق بها » يتحدث الامام عن حقيقة العلة والقياس .

ومن أهم ما ذكر فى هذا الفصل « دعوى فساد الوضع والممانعة » .

وذكر الامام رأى علماء الأصول فى ذلك . وبيانه أن بعضهم يقدم الممانعة على فساد الوضع ، والبعض الآخر يقدم فساد الوضع على الممانعة وأن وجه اختلافهم يرجع الى تقديرهم للأصل والفرع فى قياسهم ويعطى أمثلة متعددة لبيان ذلك ؛ فيتحدث فى الصلاة والرق والصوم والنكاح .

ثم يحدثنا الامام عن « كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع والجواب عنه » . فيشير الى قول علماء الأصول فى ذلك ؛ فيذكر أن : « أول ما يمكن دعوى الفساد فى الوضع أن تجعل العلة من أعم الأوصاف » (ل ٢٦ ى) .

وينبه الامام ثانية الى أن « قياس الشرع يصير قياسا بجعل صاحب الشريعة له قياسا » . ويشرح ذلك فيقول : —

« واعلم أن علل الشرع اذا كانت أمارات أو أعلاما على الأحكام الشرعية صارت كذلك بجعل الجاعل لها عللا » .

ويشير الى ما يدعون أنه من أوجه فساد الوضع ، ويبين خطأ الأصحاب فى ادعائهم هذا أو صوابهم بأمثلة متعددة فى استباحة لحم الخيل وغيرها ، وفى ضرورة الطهارة بالاغتسال بالماء .. الخ .

يتعرض الامام بعد ذلك الى « القول فى موجب العلة ومقتضاها » .

فيشير الى غفلة الخصم فى بعض الأحيان عن تبين القول

بموجب العلة . أو التباس الأمر عليه فى القول به . ويذكر فى ذلك أمثلة لبيان أن القول به على أصلين فيقول : « كاعتلال الكوفى فى ايجاب الصوم لصحة الاعتكاف ؛ بأن اللبث المختص بالمكان المخصوص لا ينعقد عبادة بمفرده كالوقوف بعرفة » .

ثم يذكر قول خصمه فيقول : —

مفرده عندى لا ينعقد عبادة حتى تنضاف اليه النية ، وهى عين الاعتكاف لا محالة — كما ينضاف الاحرام الى الوقوف حتى يصير عبادة ؛ فيبقى محل النزاع عريا عن الدلالة » .

ويستمر فى بيان الأمثلة لكشف أوجه الخطأ التى يقع فيها بعض العلماء ، حتى يتبين الأمر ويستنير للقارىء .

ثم يتعرض « للاعتراض على الأدلة بالمناقضة » .

فيثبت أن النقض يدل على فساد ما ورد عليه وينتهى الى هذا الرأى بعد أن يعرض آراء أهل الأصول والجدل .

ويشير الى أنواع المناقضة فيذكر أنه قد تكون المناقضة بألا يذكر الفقيه ما تقتضيه مقالته ، وقد تكون بأن يعلل مذهبه بما يقتضى سقوط مذهب معين .

ثم يثبت اختلاف الفقهاء فى كيفية توجه النقض على علل الشرع ؛ فيذكر رأى السلف ثم رأى الخلف فيقول :

« فكان أهل التحقيق من السلف يقولون :

متى وجدت العلة فى غير موضع النصب والحكم ، بخلاف ما ادعاه الناصب لها : كان نقضا لها — سواء كان الأصل فى ذلك النقض مخالفا للفرع ، أو موافقا له ؟

حتى قال بعض المتفقهة من المتأخرين :

اذا أمكن التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض : سقط النقض بتلك التسوية » (ل ٣١ ى) .

ويذكر الامام مثالا لذلك فيقول :

« مثاله — أن يقولوا فى نفى النية عن الوضوء : انه طهارة ؛ فلا تفتقر الى النية ؛ لازالة النجاسة .. » .

وينتهى الى اثبات ضرورة المحافظة على ما يعتل به هو وخصمه . مثال ذلك أن يتمكن من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل فى حكم النقض ، أو أن يعلل السائل فى معارضة علة المسئول فينقضها المسئول بأصل لا يوافقه السائل عليه . ثم يذكر الامام أنه قد يلتبس الأمر على الباحث فى دفع النقض بأن يدعى فى العلة تفسيرا يخرج به عن النقض ؛ ويكون ما فسر به لفظ تعليله بعض مقتضيات لفظ اعتلاله .

ثم يقول الامام : « واعلم أن أقوى أنواع دفع النقض : أن تتبين من لفظ اعتلاله ما به يقع الاحتراز عن النقض ؛ فتكون العلة بأوصافها ، أو بنقض أوصافها ، مفارقا لموضع النقض ، فيكون موضع النقض عريا عن تلك الأوصاف أو عن ذلك الوصف الواحد » (ل ٣٦ ى) .

وفى فصل أسماه « فصل فى الكلام فى القلب والعكس » يذكر الامام أن القلب والعكس : « ضرب من المقابلة » ويبين أن المقابلة تقع فى الدعاوى أو المذاهب وفى الأسئلة وفى الأدلة والمعانى .

كما يشير الى أن من المقابلة « ما يسمى معارضة محضة ،

ولا يسمى قلبا وعكسا وأن منها — مع كونه مقابلة — « يسمى فى الظواهر والنصوص : اشتراكا — وفى الدعاوى : مقابلة » وهذا يقع بالذات فى العقليات .

وما ان ينتهى من القلب والعكس حتى يدخل فى « الاشتراك فى النصوص والظواهر » فيذكر منها : ما يشترك فى المسألة الواحدة فى موضعين متضادين يستدلان جميعا بالخبر الواحد . ومثال ذلك الاستدلال فى توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام : « الخال وارث من لا وارث له » .

ثم يسترسل فى بيان ذلك فيقول : —

« قالوا : فجعله صاحب الشريعة وارثا ، اذا لم يكن وارث آخر » . ويبين أن هذا الذى ينتهون اليه يقلب عليهم ، اذا كان معه أحد الزوجين ، فيترتب عليه ألا يرث ؛ لأن ههنا وارثا .. الخ .

ويذكر الامام مختلف أوجه الرأى فى هذا الأمر .

أما الفصل المسمى « فى بيان عدم التأثير » فيبين فيه ما لا يسميه الفقهاء « بعدم التأثير » ويذكر من ذلك :

« ما يدعيه المعترض فى الوصف ؛ وما يدعيه فى الأصل ؛ وما يدعيه فيما قيد به الحكم ؛ وما يدعيه فى موضع النزاع ؛ وما يدعيه فى جملة الاعتلال ؛ وما يدعيه فى تعيين الأصل » ويبين كل وجه من هذه الأوجه .

ثم يتناول « الكلام على القياس بوجوه الفرق » فيقول ان حقيقة الفرق هى « الفصل بين المجتمعين فى موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما » ويبين أن الفرق اما « فصل الحكم عن

العلة » أو « فصل الفرع عن الأصل بمعنى يفرق بينهما » ويتحدث عن كل من هذين الفرقين . ثم يذكر رأى بعض الأصحاب ممن سلكوا فى ذلك طريقة أخرى . ولا ينسى توضيح كل رأى بمثال أو مثالين ، الأمر الذى ييسر فهم مقصوده . فيقول مثلا : —

« ثم ان الله سبحانه فى كتابه ، والرسل فى مخاطباتهم مع الكفار ، لم يكن أكثر الاحتجاج الا بالفروق ، بين ما كانوا عليه من أنواع الضلالات ، والتقرب الى الأصنام بالعبادات ، والالتجاء الى أكابرهم بالانقياد لهم والطاعات ، وبين ما دعاهم الله ، والرسل اليه من التوحيد والعبادات ، وذلك فى قصص الرسل مع الأمم أظهر من أن يحتاج المحصل فيه الى البيان ، بذكر الآيات من الكتاب ، والمحاجات من الرسل .. » (ل ٥٢ ى) .

ثم يفرد الامام فصلا للحديث عن « الفرق » يليه فصل آخر « فى صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم ، وما يتعلق بذلك من وجوه الكلام فيه » .

ثم ينتقل الى الكلام فى كيفية بناء القياس . ويبين مختلف أوجه البناء فيذكر عشرة وجوه ، منها : ما يسمى بناء الأصل ومنها : بناء وصف فى الأصل . ثم هناك بناء وصف فى الفرع ، وبناء عدم الفاصل ، وبناء الشيء على مقتضاه ومنها ما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة ، ومنها : بناء الشيء على ما هو مبنى عليه فى بعض الأحوال ، ومنها : البناء على النكتة ، وبناء سبر الحال فى النكتة .

ويستمر الكلام فى هذا المصنف فى بيان هذه الأوجه ، حتى ينتهى الى ابراز كل ما يتعلق بالجدل ، بحيث يعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع فى هذا الفن . فالباحث يجد فيه مادة غنية تكشف عن مختلف أوجه القياس . والقياس من العلوم التى تميز بها البحث فى العلوم الاسلامية وهذا المخطوط من نسخة وحيدة توجد بمكتبة الأزهر الشريف . ولها مصور بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية .

و ـ مصنفات فى مواد أخرى :

٣٧ — صنف الامام فى غير موضوعات العلوم الاسلامية . ومن مؤلفاته فى هذه « قصيدة وهى وصية لولده » .

ومطلع هذه القصيدة : —

الى كم تمادى فى غرور وغفلة
وكم هكذا النوم الى غير يقظة

ويلاحظ أن البيت مكسور هكذا .

وتوجد نسخة من هذه القصيدة ببرلين برقم ٧٦٢١ .

٣٨ — ثم هناك « كتاب النفس » الذى ورد ذكره فى سياق أقوال الامام فى كتابه « العقيدة النظامية » حيث قال : « وقد جمعت كتابا فى النفس سميته كتاب النفس وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة » (ص ٥٩) .

وقد عقب الشيخ محمد زاهد الكوثرى على هذا القول « هذا كتاب لم نره فى تراجم المترجمين لحياته رحمه الله ، وما يعد قريبا من ألف صفحة ، يعد كبيرا جدا بالنظر للموضوع » .

والحقيقة أن المترجمين لم يذكروا هذا المصنف ، كما لم يرد هذا الكتاب ضمن فهارس المكتبات المشهورة . ولكن ما دام الامام قد ذكره ، فلابد أن يكون قد صنفه فعلا . فان كان قد فقد أو أتلف فيما بعد ، فهذا أمر محتمل ، لاعتقاد بعض الفرق فى هذا العصر فى خطر الفلسفة على العلوم العقيدية ، اذ من الجائز أن يكون الامام قد ذكر فيه بعض أوجه النظر الفلسفية .

٣٩ — ومن مصنفات الامام أيضا : « ديوان خطبه المنبرية » وهو مصنف ذكره السبكى أثناء ترجمته لامام الحرمين . ومن الجائز أن يكون الكتاب الذى ضمنه وصايا لابنه .

هذه هى مصنفات امام الحرمين بحسب الموضوعات .

٤٠ — نرى مما تقدم أن امام الحرمين قد صنف فى الفقه وأصوله وفى أصول الدين والخلاف والجدل ، وفى مواد أخرى ككتابه فى النفس وديوان خطبه وقصيدته التى حوت وصاياه لابنه . فنتاج امام الحرمين العلمى يشمل موضوعات اسلامية صميمة — وقد ظفرت مصنفاته بعناية الكثير من علماء العرب وشراحهم ، ويمكن أن نقول : ان هؤلاء الشراح قد ساعدوا على بيان ما غمض من أقوال الامام بحيث تمكن عامة الناس من الالمام بمقاصد الجوينى ، فساعدوا بذلك على اتمام ما بدأه امامهم وما كان يرمى اليه منذ نعومة أظفاره ، وهو نشر الحق واعلاء كلمة الدين لهداية النفوس ، وبث الطمأنينة فى القلوب ؛ فعم بذلك نفعه بين أهل عصره ومن جاءوا من بعده فى العصور المتأخرة عليه . بحيث يمكن أن نقول ان امام الحرمين كان بين أولئك

الذين ينظر اليهم المسلمون بعين الرضا والاطمئنان لما قاموا به من مجهود فى تدعيم نواحي المذهب والعقيدة . وفى دفع الضرر عن الدين .

واذا كانت الشروح لمختلف مصنفات امام الحرمين قد ساعدت على اتمام الفائدة التى كان يرجوها الجوينى من كتاباته فانها فى الوقت نفسه تعطينا فكرة عن ثقافة أهل العصور المختلفة التى كتبت فيها الشروح . فدراسة شروح كتاب الورقات مثلا — وقد كتب بعضها فى القرن السابع الهجرى وبعضها الآخر صنف متأخرا عن ذلك بقرون عديدة — ترشدنا الى اختلاف العناصر الثقافية لكل عصر .

وقد أخطأ شراح مصنفات الامام فى أكثر من موضع عند تعرضهم لآرائه . فخرجوا بالمعنى عن حقيقته فى بعض النقط . وفى البعض الآخر أسرفوا فى تفسير كثير من أقواله . ومهما يكن من أمر مواضع الضعف فى هذه الشروح ، فهى تبين كثيرا من نواحي المعارف التى كانت منتشرة فى مختلف العصور التى صنفت فيها ، كما أنها تبين مدى ثقة المتأخرين فى امام الحرمين .

ومهما يكن من أمر هذه الشروح ، فان كل ذلك يصور لنا ما كان لامام الحرمين من شأن عظيم لدى المتأخرين عليه ، وأنه كان هناك من أقبل على مصنفاته يستوعب معانيها ويتعرف على خفاياها ، وذلك بالرغم من موجة تذوق علوم الصوفية التى ظهرت وتبينت معالمها على يدى الامام الغزالى تلميذ امام الحرمين .

٤١ — والواقع أن أسلوب الامام قد ساعد على انتشار

آرائه . فالدارس لمصنفاته يتبين أنه يواجه رجـل فكر ، آثر أسلوب الوضوح والتميز على انشاء العبارة المنمقة . وقد يكون من دواعى اتخاذ الامام هذا الأسلوب أنه عالج مواضيع تخص العقل والنقل معا ، فقد تبينا أنه كتب فى الفقه ، وأصـوله ، وأصـول الدين ، والخلاف ، والجدل . وموضوعاته الأخـرى لا تتعدى خطبة أو خطبتين فى نصائح لابنه أو ما يدور حـول هذا الموضوع .

وموضوع كالفقه لا يتطلب الا ذكر الأصول التى تتفرع عنها الفروع أو ابراز الحالات الفرعية فى اتفاق مع الأصول الشرعية . وموضوع كهذا لا يقتضى الا سرد مقتضيات الحالات فى وضوح واقتضاب لا يذهبان بالمعنى بعيدا عن الهدف المنشود . فهو اذن من الكتاب الذين اضطرهم موضوع كتاباتهم الى ترك اللفظ الى المعنى وكلنا يعلم أن بيان ما يصح أن يخفيه اللفظ من معان هو هدف الأصـولى ، خصوصا وأن الامام يعتقد أن عمـل الأصولى لا يستقيم بدون الالمام بما اصطلح عليه أهل العصر من معان بالنسبة للألفاظ .

ويتميز أسلوب الامام كذلك بالحرص على ابراز التسلسل المنطقى للمعانى فيقول مثلا : « .. اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر ، لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات ، وحقائقها على التفصيل والتخصيص ؛ معرفة عـلى التحقيق ؛ فتكون البداية اذن بذكرها أحق وأصوب » . ثم يقول :

« فأول ما يجب البـداية به بيان الحد ومعناه ؛ لتتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها .. » .

نتبين من هذه العبارة أن الامام يحرص ، على بيان الأصـل الأول الذى يجب أن يقوم عليه البحث وهو : شرط قيام النظر الصحيح الذى يتمثل فى الالمام بمعانى العبارات الشائعة بين الأصوليين من أهل العصر . كما نتبين فى التو واللحظة طريقة قيام النظر الصحيح فى العلوم النقلية التى اختص ببحثها الامام وهى البناء على هذا الأصل .

ويحرص الامام على ابراز أهمية الشرط الذى وضعه فيقول : « فتكون البداية اذن بذكرها أحق وأصـوب » . يقصـد ذكر « معانى العبـارات وحقـائقها عـلى التفصيل والتخصيص » . ثم يقول : « معرفة على التحقيق » .

والتحقيق لديه يسـتوجب الوضـوح والتميز التامين فى البحث ؛ اذ أن دراسة حدوده التى أثبتها فى مصنفاته أثناء تحقيقه لأقوال السابقين عليه ، وآرائه الخاصة التى طلع بها على أهـل عصره فى بحث مسائل الكلام والفقه ، وغيرها تكشف عن دقة فى التحرى ، وضبط للمعـانى ؛ والمام بحقائق الأمور العقلية والنقلية ؛ مما جعل امام الحرمين فى مصاف كبار رجال الفكر والدين .

ثم ان دراسة آراء الامام فى العلم والنظر ؛ ومسائل الأصول على اختلافها تثبت اتجاهه الى الأسلوب العلمى الدقيق ؛ واتصافه بعقلية فلسفية لا تحفل الا بالمعانى .

ولا يعنى هـذا أن امام الحرمين لم يكن انسانا ، مرهف الحس ، مشتعل الوجدان ، رقيق العاطفة . فقد مارس الامـام التصوف — كما ذكرنا — وكان يبكى الحاضرين ببكائه ؛ ويشعل عاطفتهم بعباراته : فلا يجب اذن أن ننظر اليه فقط من خـلال كتاباته العلمية ، بل علينا أن نتعرف عليه فى حياته الخاصة ، حياة قلبه الذى كرس نوره لمعـرفة ربه والتحلى بألطافه ، ونتذوق ألفاظه وعباراته من خلال أثرها القوى فى قلوب الحاضرين فى مجلسه من أصدقائه وخلانه . لقد عرفنا بعض المترجمين له بهذا اللون من حياته الروحية ، فعلينا أن نتعلق بأقوالهم هذه ، التى ثبت صدقها على نحو ما بينا ذلك فى سيرته من قبل . ويكفينا أن يكتب الامام قصيدة أو قصيدتين فى غير موضـوعات العلوم الاسلامية ليتأكد لدينا اتصافه بميول فنية فى أداء المعانى ، الأمر الذى يكشف عن تحققه بالتصـور العقـلى المختلط بالتأثر الوجدانى .

وهذا ينتهى بنا الى أنه ؛ فى مقدور الباحث أن يربط بين الجوينى الامام ، والجوينى الانسان . لقد عبر الامام عن المعانى تعبيرا موضوعيا خالصا ، وخاصة فى المسائل العقلية التجريدية ، وفعل ذلك بعمق ومثابرة تجعل الباحث يشعر بجبروت ذهنه وقوة عقله . والواقع أنه استطاع بأسـلوبه العلمى ، فى مصـنفاته الأصولية أن يكشف عن روح فلسفية أصيلة تعرف مواضـع الاشكال فى المسائل وتحاول التعبير عنها فى صـورة تفصيلية دقيقة . لقد أدرك الامام ما هو ميسر له فى حدود عقله ، ولم يفته

ما للقلب عليه من حق فى أمور دينه ، بل كان حريصا على بيان أن للعقل حدوده رغم جبروته ، وأن للقلب طريقه الذى يوصل الى التعرف على الحقيقة الكبرى ، على الله جل شأنه ؛ لذلك يمكننا أن نقول أن تصوف الامام لم ينبثق الا من خلال تجاربه فى الأصول : أصول الفقه ، وأصول الدين ، والجدل ؛ والخلاف ؛ حيث تكشفت له حدود العقل فآثر عليه حياة القلب الموصل الى الحق الأعلى .

القسم الثاني
الجويني المتكلم

الفصل الثالث
فى التمهيد لمذهبه فى الحدوث

٤٢ — كان امام الحرمين من الذين يحرصون على اتباع المنهج الذى يحددونه لأنفسهم ؛ ولذلك نراه يبدأ أقواله فى العلوم التى مارس البحث فيها ببيان المدلول اللغوى والاصطلاحى للألفاظ التى يستعملها فى بحثه ؛ اذ صرح فى فصل « مدارك العقول » الذى افتتح به القول فى كتابه « البرهان فى الأصول » بضرورة الاحاطة بالحد ؛ « اذا أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد » وان تعسر أن يلجأ الباحث الى مسلك التقاسيم . فالحد اذن من الأسس التى يعتمد عليها الامام فى أبحاثه فى العقائد والأصول .

فاذا كانت مسألة « حدوث العالم » من المسائل التى وقع عليها اختيارنا ، لدراسة آراء الامام فيها ؛ لأن تناولها بالبحث يعطى فرصة طيبة للتعرف على اتجاهات الامام ومنهجه فى الكلاميات ، كان لزاما علينا ؛ قبل أن نعرض لتعريف الامام لمصطلحات المسألة أن نعطى فكرة عامة عن المعنى اللغوى والاصطلاحى للفظى « حدوث » و « عالم » ؛ وذلك لكى يتبين لنا موقف امام الحرمين من اللغويين والاصطلاحيين معا ، عند استعماله لهذين اللفظين . وتتعرف فى الوقت نفسه على بعض

المصادر التى يصح أن يكون امام الحرمين قد استقى منها بعض أصول مذهبه فى الحدوث .

حدث ، يحدث ، فى اللغة يعنى وقع أى كان ؛ بمعنى وجد ؛ وأحدثه الله فحدث . والحدوث كون شيء لم يكن ؛ والمصدر عند سيبويه حدث .

والحادث هو الشيء أول ما يبدو ، وقيل : ما كان وجوده طارئا على عدمه ، أو عدمه طارئا على وجوده .

وقدم يقـدم ، نقيض حدث يحدث ؛ ونقيض الحدوث : القـدمة أو القدم . والحادث نقيض القديم .

هذا فى اللغة أما فى الاصطلاح فحدوث العالم هو الدليل على وجود الله المستمد من جواز وجود العالم ؛ ومن خلق الأشـياء وتعلقها بوجود ذات واجبة الوجود ؛ وهو دليل كونى ويمكن أن نحصر القول فى الحدوث والقدم فى قسمين :

قسم يمثل آراء الفلاسفة ، وقسم آخـر يعبر عن آراء أهل السنة من متكلمين وصوفية .

أما الفلاسفة فأغلبهم يقول بقدم العالمفهم يرون أن الموجودات لا تكون من العدم ، بل ان كل موجود مسبوق بمادة ومدة ؛ وذلك أنهم يرون أن هناك مادة قديمة وجدت مـع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان ، وهى غير مشكلة وتسمى بالهيولى . هذه المادة تحمل فى طياتها صفة الوجود أى امكانية الوجود . بمعنى أن الموجودات تحدث بعيـدا عن قدرة الله تعالى عـلى الخلق والايجاد ، أى تحدث كحدوث المعلول عن علة . أما المدة فان كل

محدث وجد بعد أن لم يكن موجودا . فهناك قبلية وبعدية ، وهذه القبلية والبعدية لا يصح أن تكون فى لا مدة . فكما أن المحدث مسبوق بمادة ، فهو مسبوق بمدة ، والمدة قديمة ، قدم المادة فالعالم مساوق لوجود الله تعالى غير متأخر عنه بالزمان ، ولكنه أى الله سبحانه وتعالى يتقدم على العالم بالذات والرتبة .

ومن الفلاسفة من يرى أن أصل العالم جسم كأن يكون ماء أو هواء أو نارا أو أرضا أو بخارا أو الخليط الذى لا نهاية له وهو أجسام غير متناهية ، وهذا الخليط كان ساكنا ثم تحرك فأحدث هذا العالم .

ومنهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم ، وأن أصله قدماء خمسة هى : الله ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء . ومنهم من قالوا بأنه الاعداد .

والذين يقولون بأن أصل العالم قدماء خمسة يرون أن البارى تعالى لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه العقل ، وهو يعرف الأشياء معرفة تامة ، والنفس تفيض عنها الحياة وهى جاهلة لا تعلم شيئا مالم تمارسه ، والنفس تميل الى التعلق بالهيولى لميلها الى اللذات الحسية فعمد الله الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر ، وأفاض على النفس عقلا وادراكا ، وصار ذلك سببا لتعقلها وتذكرها عالمها ، وسببا لعلمها أنها ما دامت فى عالم الهيولى .

هذا فيما يتعلق بمعنى الحدوث والقدم لدى الفلاسفة .

ونحن نرى مما تقدم أن بعضا من الفلاسفة قالوا بأن العالم

قديم الذات والصفات ، بينما قال البعض الآخر بأنه قديم الذات محدث الصفات .

فاذا تركنا آراء الفلاسفة جانبا وبحثنا آراء أهل السنة وجدنا أن المنتمين الى هذه الجماعة لا يقولون بقدم المادة أو قدم الزمان ، ولا يشيرون الى أجسام قديمة أو أصول خمسة قديمة يضعونها أصلا للعالم . وانما يعنون بالحدوث أن يكون الشيء بعد أن لم يكن ، وقد اتبعوا فى اثبات الحدوث نهجا يخالف ما درج عليه الفلاسفة ، فقسم المتكلمون منهم الموجود الى جوهر وعرض ، واعتبروهما مخلوقين بقدرة الله تعالى ، وليسا ناشئين عن موجود سابق عليهما على نحو وجود المعلول عن العلة ؛ ثم وضعوا أصولا أربعة ؛ فأثبتوا العرض ثم أثبتوا حدوثه ، ثم أثبتوا استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، ثم أثبتوا استحالة وجود حوادث لا أول لها ، ومن ثم يكون ما لا يسبق الحادث حادث .

فالحدوث لديهم هو فعل من أفعال الله سبحانه وتعالى .

وهذا الفهم للحدوث ، وان كان يعبر عن آراء المتكلمين عامة فى اثبات الحدوث ، الا أن هناك خلافات بين فريقين من أهم فرق المتكلمين ، وهما المعتزلة والأشاعرة فيما يتعلق بالموجود والمعدوم ، والجوهر والعرض .

وهذه الخلافات يذكرها الأشاعرة أنفسهم عن خصومهم ، وذلك لأن معظم مصنفات هؤلاء الخصوم قد فقدت ولم يصل الينا الا عدد قليل وأهم ما نشر منها كتاب الانتصار للخياط .

يقول الأشاعرة بأن الموجود لديهم هو الشيء ، والشيء هو الموجود ، ولا يمكن أن يسمى شيئا غير الموجـود ، فالموجود لديهم هو الموجود الذى له وجود عينى حقيقى ، متحقق فى العالم الخار . وهم بهذا يثبتون الوجود فعلا من أفعال الله ، أى أن الموج دات أثر من آثار الارادة الالهية ؛ اذ أنهم لا يقبلون وجود اراد لا مراد لها .

يقول الأشاعرة أيضا : ان هذا الرأى يخالف رأى المعتزلة فى « الشيء » ؛ اذ أن المعتزلة يرون أن الشيء هو المعلوم ، وليس الم جود . وهذا يعنى أن لفظ « شيء » قد يطلق على المعدوم ك يطلق على الموجود ؛ لأن المعـلوم اما أن يكون موجـودا أ معدوما ، فاذا كان الشيء شيئا فى العدم والوجود انتفت قدرة ه على الخلق ؛ لأن الوجود أصبح صفة من صفات الشيء الذى يكون معدوما ثم يوجد دون تدخل من قبل الارادة الالهية .

كما أنهم يرون بالنسبة للجوهر أن بعضا من المعتزلة قد قالوا بأن الجوهر هو مجموعة من الأعراض ، وذلك لأن المعتزلة قد قالوا بانتفاء الجواهر لارتفاع الأعراض . والأشاعرة يأخذون على هؤلاء المعتزلة خلطهم للأجناس ، ونفيهم لأصل من أهم أصول اثبات الحدوث وهو اثبات أعراض مغايرة للجواهر .

غير أننا فى ثنايا البحث قد عثرنا على كلام لرجل من أهـل السنة ونعنى به ابن الأمير فيما يتعلق بانتفاء الجواهر لارتفاع الأعراض لدى المعتزلة ، تبينا منه عدم اتفاق آراء رجلين من أهل السنة فى تفهم رأى المعتزلة فى هذا الصدد .

قال ابن الأمير فى كتابه الكامل فى اختصار الشامل — تعقيبا على رأى أهل الحق فى مذهب المعتزلة فى الحدوث — « ان رأيهم هـذا فيه نظر » ، فبين أن القـول بانتفاء الجواهر لارتفاع الأعراض ليس معناه أن الجواهر هى عينها الأعراض ، وانما القصد هو أنه يستحيل أن تتعرى الجواهر عن الأعراض ، وهذا الذى يراه ابن الأمير فى قول المعتزلة لا يختلف عن رأى أهل الحق فيه ؛ اذ أن أهل الحق يقولون انه اذا انتفى العرض خلفه غيره ، فوجود العرض فى الجوهر واجب لبقاء الجوهر . وبهذا كان فهم بعض المعتزلة للجوهر لا يختلف عن فهم الأشاعرة .

هذا رأى ابن الأمير فى الجوهر لدى المعتزلة . وهو رأى خالف به الأشاعرة فى فهمهم له لدى خصومهم .

وهذا مثال يبين لنا فى وضوح اختلاف اثنين من أهل السنة فى فهم أصل من أصول المعتزلة .

ومن ثم يمكن أن نقول : انه لا يحق لنا أن نثق فى كل قول يعبر به أهل السنة أو غيرهم عن آراء المعتزلة .

ومن هنـا كان لنا أن نعتقـد أن ما لدينا من معلومات عن المعتزلة لا يساعدنا على تكوين رأى يمثل بالفعل اتجاهاتهم .

ولا يمكننا أن نختم القول عن آراء المتكلمين فى « الحدوث » دون أن نشير الى طريقة أخرى فى اثبات الحدوث للامام الأشعرى عرضها فى « كتاب اللمع » . تتلخص فى أنه يرى أن تطور النطفة الى علقة ، والعلقة الى مضغة لا يتم بنفسه . فالشخص فى كماله

لا يقتدر على نقل نفسه ، فاذا كان الانسان عاجزا وقد كمل نموه عن تغيير نفسه ، كان أعجز وهو فى بدء تكوينه .

ويستطرد الامام الأشعرى فيذكر أمثلة تنتهى كلها الى اثبات احتياج الموجود الى صانع . ومدبر لذات الموجود الملموس فيقول:

« ورأيناه طفلا ثم شابا ثم شيخا ، وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ، ويردها الى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال الى حال ، ودبره على ما هو عليه ؛ لأنه لم يجوّز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر » .

كما يذكر مثلا فيقول : انه لا يجوز أن يتحول القطن غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ، أو أن يصير الطين قصرا دون بان .. الخ .

وهذه الطريقة تختلف عن الأخرى من حيث انها لا تقسم الموجود الى جوهر وعرض وانما تثبت قدرة الله باظهار عجز الانسان ، بل عجز المخلوقات جميعا عن ايجاد نفسها مما ينتهى بالباحث الى تبين وجوب وجود صانع لها يوجدها . فهى اذن مخلوقة أى ممكنة غير قديمة ، لها صانع هو الله سبحانه وتعالى .

أما المتصوفة فانهم يقولون بالخلق والايجاد ، ولكنهم يفرقون بين وجود العالم فى علم الله منذ الأزل ، وبين ظهور هذا الوجود بالخلق ، فالعالم لديهم من حيث هو معلوم العلم الالهى قديم ،

ومن حيث ظهوره بالخلق حادث ، فالعالم حسب رأيهم ليس قديما مطلقا ، وليس حادثا مطلقا . وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة افتقار المخلوق للخالق من حيث ان وجود العالم فى العلم الأزلى ينتظر من الله أن يخلع عليه الوجود والله سبحانه وتعالى ينظر اليه بعين الرحمة لاستدعائه .

وهذه العلاقة بين الخالق والمخلوق من أهم أسس اثبات حدوث العالم لدى الصوفية اذ يرون انه اذا لم تكن علاقة الافتقار هذه قائمة بين الخالق والمخلوق لصار العالم قائما بنفسه ، وهذا لا يعنى أن هناك ارتباطا جسمانيا كما يقول الشعرانى بين العبد والرب ؛ لأن الرب سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء ، والله فى غنى عن العالمين ، ولكن الارتباط معنوى وهو ضرورى كما قلنا (١) .

هذا فيما يتعلق بالحدوث لغة واصطلاحا .

٤٣ — أما لفظ « العالم » فانه يعنى فى اللغة الخلق كله أو ما حواه بطن الفلك . وفى الاصطلاح كل موجود سوى الله تعالى . هذا لدى السلف ، أما الخلف فقد عرفوه بأنه جواهر وأعراض ، وهذان التعريفان مدلولهما واحد لدى الأشاعرة ، من حيث ان ما سوى الله تعالى هو ما لوجوده أول ومفتتح ، على خلاف الله تعالى الذى ليس لوجوده أول ومفتتح .

والجواهر والأعراض ما هى الا الموجودات العينية أيضا ،

---

(١) الشعرانى ـ اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر جـ١ من ص ٣٧ الى ٤٠

المحدثة التى لها أول ومفتتح » ومما يثبت ذلك أن امام الحرمين مثلا قد ذكر التعريفين كليهما فى كتابه اللمع والارشاد .

هذا لدى الأشاعرة . أما المعتزلة ، فاننا ان أخذنا بأقـوال الأشـاعرة عنهم ، فانه لا يمكننا أن نثبت أن مدلول التعريفين واحد . فبينما يثبت التعريف الأول موجودات سوى الله تعالى ، والموجودات لدى المعتزلة — على حد قول الأشاعرة عنهم — قد لا تكون من العدم المحض ؛ لتعريفهم الشيء بالمعلوم » وتكون هذه الموجودات ليست بالأجسام الموجودة وجودا عينيا فحسب ، وانما تمثل ما يسبق الوجود العينى من مادة ومدة مثلا ان كان المعتزلة قالوا بهذا .

٤٤ — والآن وقد عرضنا للفظى (حدوث وعالم) فى اللغة والاصطلاح ، نقول : ان امام الحرمين قد استعمل لفظ الحدوث بمعناه اللغوى الذى عرضناه ، وانه قد عبر فى بعض الأحيان عن « حدوث » بلفظ « حدث » فكان يقول حينا : « باب القـول فى حدث العـالم » و « الأصل الثانى اثبات حدث الأعراض » و « غرضنا فى روم اثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان » . وحينا آخر يستعمل لفظة « حدوث » فيقول مثلا : « فاذا ثبتت بما ذكرناه الأعراض وحدوثها » وقوله : « ثم لم يثبتوها قبـل الحدوث بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث » .

أما عن لفظ « عالم » فقد اسـتعمله امام الحرمين بدلالته اللغوية التى عرضناها فيما سبق وهى أنه الخلق كله أو ما حواه بطن الفلك .

هذا فى اللغة — أما فى الاصطلاح فقد عنى امام الحرمين بلفظ « حدوث » : الحدوث من العدم على نحو ما اصطلح عليه المتكلمون ، وسيتبين ذلك من عرضنا لأقواله فى الحدوث . كما أن استعماله للفظ « عالم » كان على نحو ما اصطلح عليه ما سبقه من أهل الحق أيضا ، فقد ذكر فى أكثر من موضع التعريفين كليهما . مثال ذلك ما ورد فى كتابيه الارشاد واللمع حيث قال : « فمما يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرعا : العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته ، ثم العالم جواهر وأعراض » .

فان قيل : « ما العالم ، ولم سمى العالم عالما ؟ قلنا العالم عند سلف الأمة : عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وعند خلف الأمة : عبارة عن الجواهر والأعراض » .

٤٥ — ومصنفات امام الحرمين التى يعرض فيها أقواله فى اثبات حدوث العالم أربعة : « لمع من الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » ، وكتاب « الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » ، وكتاب « الشامل فى أصول الدين » ، وكتاب « العقيدة النظامية » .

وقد تبين بالبحث أن امام الحرمين عرض فى الثلاثة الأولى منها أقوال أهل الحق فى اثبات حدوث العالم فحللها ونقدها ، وربط بينها بالأدلة والبراهين العقلية ، ونحن نميل الى القول بأنه لم يكن محللا وناقدا لأقوال أهل الحق ، فحسب وانما كان ينقد ويحلل ليرفض ما يرى فيه باطلا ويقبل ما يرى فيه حقا ، يقبله

ليجعل منه مذهبا ينتهى به الى اثبات الحدوث مع أهل الحق ، والذى يدعونا الى ذلك أنه لم يرد فى أقوال الامام ما يفيد أنه يستنكر هذا المذهب أو يرى فيه قصورا عن الانتهاء بالمرء الى اثبات الحدوث ، بل على العكس من ذلك فان كل قول من أقوال الامام فيه يوحى بقبوله . مثال ذلك قوله مثلا : والقول الحق عندى » يقصد القول الحق فيما هو بصدد اثباته . أو « وأحسن الحدود هو .. » أو « .. ثم ما يقتضيه الترتيب أن نبتدىء الكلام عن الحوادث اذ القدير سبحانه وتعالى لا يُعلم اضطرارا وانما يُتوصل الى معرفته نظرا واستدلالا ، وسبيل الاستدلال لا يتضح الا بالاحاطة بالحوادث فاقتضى ذلك البداية بالكلام عليها ، فاعلموا ان الحوادث تنقسم أيضا انقساما ضروريا .. » ..

٤٦ — يتبين المرء من هذا القول الأخير أن الامام له رأى خاص فى تناول الحدوث من حيث ضرورة البدء به ؛ لأن القول فيه يمكن أن يتم بصفة مباشرة ، بينما القول فى الصانع يتطلب النظر والنظرى يستند لديه الى الضرورى ، ومن هنا كان الكلام فى « العالم » أولا واجب ، فالامام اذن لا يعرض وينقد ويحلل ويربط بين الأقوال بالأدلة والبراهين العقلية وحسب ، وانما يهتم باثبات الرأى الذى يستحسنه من بين الآراء التى يراها مقبولة ويطبق مذهبه فى المعرفة لتنظيم هذه الأقوال .

وهذا ينتهى بنا الى أن الامام كان له مذهب فى اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق الى جانب مذهبه الآخر الذى عرضه فى مصنفه « العقيدة النظامية » والذى صرح فى صدده

بأنه لم يسبق اليه ، ويكون امام الحرمين صاحب مذهبين فى اثبات حدوث العالم : الأول على طريقة أهل الحق ، والثانى على طريقته الخاصة ، وقد أطلقنا على الأول مذهب امام الحرمين فى اثبات حدوث العالم على طريقة أهل الحق وسمينا الثانى بمذهب الامام فى اثبات حدوث العالم على طريقته الخاصة .

ومن هنا كان كلامنا فى اثبات الحدوث عنده يتضمن القول فى هذين المذهبين . وسنعقد فصلين فى اثبات حدوث العـالم . وبما أن امام الحرمين يرجع حقائق العلوم الى مدارك العقول ، فدراسة آراء امام الحرمين فى المعرفة تنير لنا الطريق عند بحث مذهبه فى الحدوث ؛ اذ أنها تبين لنا مكانة العلم الذى يقـوم بدراسته — وهو علم الأصول — من العلوم الأخرى ، كما تظهرنا على منهج الامام فى بحث هذا العلم ، مما يعين لنا اتجاهه فى بحث مسألة الحدوث ، هذا الى أن دراسة مراحل اكتساب المعرفة لدى امام الحرمين توضح لنا حقيقة نظرته الى المعلومات التى تحصل فى الذهن من حيث انها تعبر عن واقع ملموس خارج الذهن أو انها مجرد تخيلات أو خاطرات لا تمت الى العينية بشيء ؛ كما تبين لنا درجة يقين هذه المعلومات سواء دلت على وجود ذهنى أو عينى ، ومن ثم فسنقدم على فصلى اثبات حدوث العالم فصلا عن المعرفة ونعقب على هـذه الفصول بفصل أخير يبرز أهم ما تتميز به اتجاهات حياة الامام الروحية . عنوانه : « امام الحرمين بين الكلام والتصوف » .

الفصل الرابع
الجوينى والمعرفة

٤٧ — ان آراء امام الحرمين فى العلم التى عرضها فى مصنفاته التى بين أيدينا — ونعنى بها مصنفاته فى الأصول — لا تمثل الا جزءا من مذهبه فى المعرفة ، فقد صرح بذلك فى قوله : « ونحن لن نعرض الا قدرا من العقليات نحتاج اليه فى الأصول » (١) ويبين لنا الامام فى هذا القدر من العقليات مصادر المعرفة ودرجاتها وموضوعاتها ، ومنهج البحث فى كل من هذه الموضوعات ، والغاية التى يرمى اليها من المعرفة بأنواعها مما يسمح للمرء بتبين موضع العالم وحدوثه من مذهب الامام فى المعرفة ، فيتضح اتجاهه فى تناوله لمسألة الحدوث ، وتتبين خطواته لاثباتها ، ويظهر للمرء كيف أن الامام قد فرق بين منهج البحث فى العالم لاثبات حدوثه ، وبين منهج البحث فيه للتعرف على مختلف ظواهره .

ويرى الامام أنه لكى يتم للمرء العلم ، لابد أن يكون له مذهب فى المعرفة (٢) . ومن أهم ما يجب أن نثبته عن الامام أنه يرجع حقائق العلوم الى مدارك العقول .

---

(١) الجوينى ـ البرهان فى أصول الفقه ـ ل ـ ١٩

(٢) نفس المرجع ـ ل ـ ١١

٤٨ — فاذا بحثنا أولا فى مصادر المعرفة لديه نجد أنهـا ثلاث : العقل والحواس والنفس .

فأما العقل ، فالامام يقول بأن هناك البديهية وهى : « ذلك التهيؤ الذهنى لرفض بعض الاعتبارات وقبول غيرها ، واعتبار الأولى المستحيلات ، والثانية الممكنات » . فالامـام يرى أن الانسان قد جُبل على ادراك المستحيلات العقلية ، وهو ما يسميه أيضا : « العلم باستحالة اجتماع المتضادات » . أو « العـلم البديهى » . ويعنى الامام بذلك أن هذا العلم لا يأتى من الخارج ، وانما يتبينه المرء فى نفسه ، وبعقله ، دون أن يكون له فضل فى اكتسابه ، فمصدره العقل ، والعقل وحده .

أما الحواس [١] فالامام يقبل ما يرد عن طريقها ، أى أنه يعترف بالحواس كمصدر للمعـرفة ، بل يرى أنهـا أسـاس من الأسس التى يقوم عليها العلم . مثلها فى ذلك كمثل البديهيات ؛ فالألوان المتعاورة على الذات ، والأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس كل ذلك يعتبره الامام من الضروريات ، أى من ذلك النوع من العلم الغير المقـدور للانسان الذى يجب أن يكون أساسا لما يحصل بعد ذلك من معرفة نظرية .

وأما النفس كمصـدر للمعـرفة ، فالامـام يدرج ضـمن

(١) الجوينى — الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصـول الاعتقاد صفحة ١٢ ، ١٣

الضروريات ، علم المرء بنفسه كشعوره باللذة والألم ، وشعوره بالقدرة على الحركة والتقلب فى الجهات ، ويضرب الجوينى لنا مثلا فى ذلك فيقول :

« اذا قدر الواحد على التقلب فى الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بداهة ، ووضوح ذلك يغنى عن الاغراق فيه » (١) .

أى أن هذا العلم أيضا ليس مكتسبا ، لأنه يتم فى لا وقت ودون تدخل من الذات لتحقيقه فهو اذن من الضروريات وتكون النفس مصدرا من مصادر المعرفة . الى جانب العقل والحواس .

وليتبين القارىء معنا الآن ، ما يترتب على ذلك فيما يتعلق بمسألة الحدوث . اذا بحثنا ذلك ، نجد أن اثبات العقل والنفس والحواس مصادر للمعرفة ، يعنى أن الباحث فى الحدوث الذى يبدأ كلامه فيه بتبين الامكان فى الموجودات ، فى مقدوره أن يقيم مذهبه على أساس عقلى محض ، وذلك بأن يتبين الامكان فى الموجودات بفرض جسم ساكن أولا ، ثم تحرك الى آخره .. على نحو ما سنبينه عند حديثنا عن ثبوت الأعراض ، أو يثبت ذلك فيما يحدث فى داخلية نفسه من تغيرات ، أو فيما يطرأ من تغيرات على الموجودات الخارجية ، وفى هاتين الحالتين يقيم مذهبه على أساس مشاهدة الواقع الملموس . ومن هنا أمكن تعدد مذاهب الحدوث بحكم تعدد مصادر المعرفة .

٤٩ — أما درجات المعرفة لدى الامام فهى متعددة : اذ يرى أن العقل فى مقدوره أن يتبين بعض الحقائق بسرعة وفى سهولة

---

(١) الجوينى ـ البرهان فى أصول الفقه ـ ل ١٧

ويسر ، بينما لا يتأتى له ذلك بالنسبة لبعض الحقائق الأخرى . ويقول الامام بالنسبة للحقائق الأولى : ان العقل يدركها بطبيعته دون نظر ، بينما الثانية « لكى يفهمها العقل ويدركها لابد له من وقت . ويطلق على الأولى لفظ « ضرورية » أى علوم ضرورية ، كما سبق أن بينا ذلك ، بينما يسمى الثانية بالعلوم « النظرية » ويصور الامام ذلك بمثال حيث يقول : « فمن المقدمات الهندسية ما تهجم العقول عليها من غير احتياج الى فكر كالعلم بأن الجزء أقل من الكل ، والكل أكثر من الجزء — والخطوط المستقيمة الخارجة من مراكز الدائرة الى محيطها متساوية الى غير ذلك من الأمثلة التى تسمى مصادرات » فان بنى المهندس على هذه المقدمات ، شكلا بنى عليها دعاوى ، وبرهنها بما يستند الى تلك المقدمات ، فقد يحتاج فى ترتيب الاستخراج الى فكر يقصر أو يطول تبعا لحدة القرائح » (١) .

فالعقل لدى الجوينى به علوم ضرورية ، أى تلك التى ليس فى مقدور العبد أن يوجدها وتحصل فى العقل من تلقاء نفسها ، وبه علوم تعتمد على هذه العلوم الضرورية وهذه العلوم تحصل بالنظـر .

هناك اذن أساس أول ثابت فى النفس ومنه يشرع الباحث فى تحصيل العلوم النظرية والنظر عبارة عن تراوح بين هـذه العلوم الأولى الحاصلة فى الذهن بمعنى أن الباحث فى محاولته

---

(١) الجوينى ـ البرهان فى أصول الفقه ـ ل ٢٠

الاهتداء الى حقيقة جديدة لابد أن يعتمد على ما سبق أن اهتدى اليه بداهة وهذه المحاولة تقوم على ربط فرض جديد ببديهية راسبة فى العقل وعملية الربط هذه عبارة عن تراوح — كما ذكرنا — بين نفى واثبات ، الى أن تتكشف له الحقيقة ويرتاح الى فرض معين . ويمدنا الامام بأمثلة متعددة لبيان ذلك منها أنه يفترض أن الجسم الساكن يتحرك ، معنى هذا أنه طرأ أمر لم يكن . هذه الحقيقة يتبينها العقل فى التو واللحظة دون بحث وتمحيص لأنها بديهية من البديهيات : فتحرك الجسم الساكن أمر جد على الجسم أى أصبح متحققا بعد أن لم يكن . فاذا كان الباحث يرمى الى اثبات الأعراض فسيتجه فكره الى التساؤل الآتى : هل هذا الأمر الطارىء جائز أم لا ؟ . وهكذا يجد عقله يتراوح بين النفى والاثبات ، اثبات الجواز أو نفيه عن الحركة الطارئة على الجسم . بعبارة أخرى يجد نفسه يفرض التقسيم بين النفى والاثبات . ويستمر الفكر بين النفى والاثبات . وقد يطول الفكر ، وقد يقصر ، وذلك حسب « حدة القرائح وكلالها » كما يقول الامام . أى حسب استعداد الذهن الطبيعى لتبين الحقائق أو حسب درجة اجهاده . ويستمر الذهن على هذه الحال ، وليس أمامه من وسيلة غير النفى والاثبات ، حتى تنبثق أمامه الحقيقة ، فيقضى بأن الحكم بوجوب التحرك محال ، فيعلم الجواز » أى الامكان فيثبت له العرض . فكأن تبين الحقيقة لديه يتم عن طريق معاناة نفسية عبارة عن مواجهة مباشرة بين العقل والمشكلة حتى يتعين له أحد القسمين : اما

النفى أو الاثبات . وهذا ما يسميه الجوينى « التردد فى أنحاء الضروريات » [1] .

والعقل أثناء تفكره لا يتخذ مسلكا معينا كالقياس الذى يستبعده الجوينى فى هذا الموضع حيث يقول : « فليس فى العقل قياس » . وبناء الغائب على الشاهد الذى يقول عنه « انه لا أصل له ، فان الحكم به باطل » . ثم الجمع بالعلة لا أصل له أيضا لديه اذ يقول : « لا علة ولا معلول عندنا » ، وكذلك الاستدلال بالمتفق على المختلف لا أصل له ؛ فهو يرى أن المطلوب فى المعقولات العلم ، « ولا أثر للخلاف والوفاق » . وينتهى الى أن معظم ما يستعمل فى السبر والتقسيم باطل ، طالما أنه لا ينحصر فى نفى واثبات [2] .

فالجوينى اذن لا يقبل من الأدلة الا النفى والاثبات ، ويرى أنه هو الدليل الذى يدل بصفة لازمة فيه ، ولا يتقرر فى العقل وجوده غير دال على مدلوله » [3] .

وقد فطن امام الحرمين الى صعوبة وخطورة فترة التردد بين النفى والاثبات . فبين انها فترة أخذ ورد بين موضوع البحث ونفس الباحث ، فترة يجد فيها المفكر نفسه وجها لوجه أمام مشكلة كما ذكرنا ، وليس لديه من وسيلة توصله الى بغيته غير التنقل بين النفى والاثبات والتساؤل : أيهما الأصلح فيما هو

---

(١) الجوينى ـ الشامل في أصول الدين ـ ج ١ ل ٦٨ .
(٢) الجوينى ـ البرهان فى أصول الفقه ـ ل ١٧ ، ٢٠ .
(٣) الجوينى ـ الارشاد الى قواطع الأدلة فيأصول الاعتقاد . ص٨

بصدد بحثه ؟ ، وهو فى هذه الفترة يكون عرضة لأن يعتقد اعتقادا مخالفا للعلم الصحيح فيقع فى الخطأ ، أو تطول به فترة الانتقال بين النفى والاثبات فيقع فى الشـك . ويعتبر الجوينى حالات الخطأ والشك بأنها « عقود » تتعلق بمعتقد على خلاف ما هو به [1] ، أى على خلاف الحقيقة التى يرى الجوينى أنها مثل الضروريات موجودة فى نفس الباحث .. وهذا يعنى أن العلم النظرى لدى امام الحرمين قائم بالنفس ، ولكى يظهر يحتاج الى بحث أو حك العقـل بالمشكلة .. وتكون العـلوم كلها : — الضرورى منها والنظرى — ضرورة من حيث انه متى تم النظر فيها على طريقة سليمة انبعثت من النفس — مثلها فى ذلك كمثل البديهيات والحسيات وغيرها من المدركات المباشرة .

فكأن امام الحرمين يرى أن ما يقوم به الباحث عندما يرغب فى اكتساب معرفة جديدة هو التأمل ثم التأمل .

وفى أثناء تأمله يجب أن يكون كالحـارس اليقـظ الذى لا تغمض عينه حتى لا يغفل عن تبين الحقيقة ، وحتى لا يطول به التردد الذى يبعد به عن تمييز المطلوب عندما يكون بصـدد التقسيم بين النفى والاثبات .

ويرى الامام أن موقف التمييز بين ما هو مطلوب ، وما ليس بمرغوب فيه ، يقتضى لكى يحسن أداؤه خبرة [2] .

وهذه فكرة مهمة لدى الامام ؛ فكلما كان زمن ممارسة البحث

---

(١) الجوينى ـ البرهان في أصول الفقه لوحة ١٣ و ١٤

(٢) الجوينى ـ البرهان في أصول الفقه لوحة ٢٠

أطول كان الوصول الى مطالب العلم عند التأمل أضمن ، وربما صار زمنه أقصر اذ أن توفر خبرة سابقة لدى الامام أمر له أثره فى كسب المعرفة . وهو يقول فى ذلك :

« العلم لا يحصل لا محالة من غير تقدير فرض خبرة فيه ، ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق فى ذلك حتى يعرف مذهبا فى حقيقة النظر » (١) .

وقد أعطى الجوينى للباحث مقياسا يتعرف به على موقفه الحق من المطلوب ، قال :

« ان الذى على علم حقيقى يشعر فى نفسه بالارتياح والثلج والثقة » (٢) .

ولا يمكن أن يتشكك الباحث الذى يصل الى هذه المرحلة ، ويتحقق فيه الشعور بعد حصول العلم مهما تناهى فى الاصغاء الى جهة التشكيك .

ثم يشير الامام الى أنه قد يحدث أن يحصل العلم الحقيقى لدى فرد ، ثم يحاول فرد آخر أن يشككه فى علمه هذا ، ويعجز الفرد الأول عن الرد لدحض آراء خصمه . وهنا يحدث اما أن يتبين الفرد الأول صحة فرضه أو يحدث العكس ، ويرى الامام أن هذه الحالة ليست شكا ، وانما هى « ايثار ذهول » فالشعور بالانشراح والثلج والثقة معناه « انحلال العقود » — كما يقول الامام — التى هى اعتقادات لا تنطبق والواقع » . وهذا اليقين

(١) الجوينى ــ البرهان في أصول الفقه لوحة ١٦
(٢)الجوينى ــ البرهان في أصول الفقه لوحة ١٤

الذى يضفيه الامام على المعرفة الحاصلة فى النفس له أهميته من حيث ثقة الامام واطمئنانه الى النتائج التى يصل اليها فى مختلف نواحى البحث حيث ان بحثه فى حدوث العالم ينتهى به الى علم يقينى يثق فيه الامام كل الثقة ، ولا يشك لحظة واحدة فى أى ناحية من نواحيه طالما آنه سبق أن ارتاحت اليه نفسه .

٥٠ — أما موضوعات المعرفة لدى الامام فهى أيضا متعددة ، اذ نجد أن مدركات العقول لديه على ثلاثة أضرب :

أولا — ما يدرك بالعقل وحده : وهو حقائق الأشياء ، واستحالة المستحيلات ، وجواز الجائزات ، ووجوب الواجبات العقلية ، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية .

ثانيا — ما يدرك بالسمع وحده : وهو وقوع الجائزات وانتفاؤها . فكل ما هو ممكن ومقدور لله تعالى ، وأخبر عنه مخبر أنه وقع يصح تصديقه طالما أن المخبر صادق .

ثالثا — ما يدرك بالسمع والعقل جميعا : وهو ما يأتى عن طريق السمع ، ولا يقبله الفرد لعدم ارتياحه اليه . فيتناوله بالبحث العقلى ، ليتثبت منه بالعقل بعد أن ورد اليه عن طريق السمع (١) .

والأصول تدخل فى هذا اللون من المعرفة ، فامام الحرمين يعطينا مثالا من الأصول عند توضيحه المقصود من المدركات التى تدرك بالسمع والعقل جميعا فيقول : « ان وجود البارى تعالى وحياته وأن له كلاما صدقا لا يثبته سمع فأما من أحاط بكلام

---

(١) الجوينى ــ البرهان في أصول الفقه لوحة ١٨ ، ١٩

صدق ونظر بعــده فى جواز الرؤية وفى خلق الأفعــال وأحكام القدرة مما يقع فى هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمنع اشتراك السمع والعقل فيه » (١) .

٥١ — ويمكن للباحث أن يتبين فى وضوح منهج البحث فى كل من السمعيات المحضة — ان صح القول بوجود منهج للسمعيات التى يتلقاها الفرد ويؤمن بها ايمانا دون بحث عقلى — كما يمكن للباحث أن يظهر منهج الامام فى بحث ما يدرك بالعقل وحده ، ومنهجه فى بحث ما يشترك فى ادراكه السمع والعقــل جميعــا .

يحدثنا امام الحرمين عن الأصول فيقول : ان السمعى منها يحصل عن طريق المرشد والأدلة السمعية (٢) .

أما المرشد فهو الذى يقول بكلام صادق ، ووسيلته لدعوة الخلق الى قبول هذا الكلام المعجزات . وليس للعقل فى ذلك نصيب ، أما الأدلة السمعية فهى الكتاب والسنة .

وحتى يمكن قبول السمعيات لابد وأن يسبق ذلك أن يقبل المرء أن الذى يعلم بكلام الله ، يعلمه عن طريق النطق النفسى ، كما أن المعجزة تقتضى صدق من ظهرت على يديه (٣) . فالمعجزة خارقة بطبيعتها للعادات اذ أن من يدعى النبوة يلزم له أن يأتى ببعض المعجزات . فيقول مثلا : ان الله قادر على ما يشاء ، وانه

(١) الجوينى — البرهان فى أصول الفقه لوحة ١٩ .
(٢) الجوينى — البرهان في أصول الفقه لوحة ١٩
(٣) الجوينى — البرهان فى أصول الفقه لوحة ٢٢ .

يستطيع بقدرة الله أن يحيى العظام وهى رميم ، فاذا ما وقع هذا كان ذلك معجزة ؛ لأن احياء الموتى خارج عن قدرة البشر ، وينفرد بالقدرة عليه صاحب الخلق والايجاد .

فاتيان مدعى النبوة بهذا العمل الخارج عن العادة يجعل المرء يشعر شعورا مباشرا بأن به قوة لا تتوفر فى باقى الأفراد ، وأنه تصرف بقدرة عليا ليست فى مقدوره كبشر فيصدق الناس به . كما يقول الامام ان هذا الشعور الذى حصل فى النفس بصفة مباشرة بعد وقوع المعجزة يشبه البديهيات التى تحدث فى العقل. وهو فى ذلك يقول :

« ان وجه دلالة المعجزة يقرب من اشعار قرائن الأحـوال بالعلوم البديهية » (١) .

هذا فيما يتعلق بالسمعيات . أما فيما يتعلق بالعقليات المحضة — وهى ذلك القدر من العلم الذى تركه الامام ، ولم يخض فيه ؛ لأنه لا يحتاج اليه فيما هو بصدد البحث فيه — فانه يمكن بالرغم من امتناع الامام عن تفصيل القول فيه أن نرسم معالم البحث فيه عنده ونبين اتجاهه فى تناوله له من النصوص التى بين أيدينا .

قال الامام عندما تحدث عن قدرة العقل على الالمام بالجزئى : ان معرفة هذا الجزئى تتم بالاستقراء أى بملاحظة الطبيعة وتقرير أحكام تتفق والواقع ، ولا يكتفى الامام بذلك ، بل يشير الى أن ما لا يمكن معرفته الآن من الجزئى ، كخاصية الجذب بالمغناطيس

(١) الجوينى ـ البرهان في أصول الفقه لوحة ٢٣ .

لبعض الأجسام مثلا يمكن معرفته فيما بعد ، وذلك بعد أن تتهيأ النفس لمعرفته . فمثل هذه الظواهر ليست من القضايا الطبيعية وحسب ، وانما هى استعداد أيضا من جهة النفس وتهيؤ لمعرفة الحقيقة فكأن الامام يرى أن معرفة الموجودات تقتضى نوعا من الأخذ والرد مع الطبيعة يهيىء النفس لبحث الحقائق ومعرفة كنهها [1] .

أما منهج العلوم التى يشترك فى ادراكها السمع والعقل ، فان امام الحرمين يبين لنا اتجاهه فيها حين يقول : « وحق على كل من يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ، بالمواد التى يستمد منها الفن ، بحقيقته وحده ان أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد ، وان عسر أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم ، والغرض من ذلك أن يكون الاقدام على تعلمه مع قسط من العلم الجلى »[2] .

وهذا يعنى أن المنهج الذى يتبعه امام الحرمين عند تناوله الأصول هو المنهج القياسى الذى يقوم على حدود توضع وضعا ، وتستنبط منها النتائج . وكل ما يتطلبه هـذا المنهج أن تتفق خطوات الباحث فيه وما قرره لنفسه آنفا من شروط تنحصر فى التعريف الأول الذى وضعه لنفسه ، والامام فعلا قد عرف العالم والشىء والجوهر والعرض الخ قبل شروعه فى اثبات حـدوث العالم .

---

(١) الجوينى ـ البرهان فى أصول الفقه لوحة ٢١ .
(٢) الجوينى ـ البرهان في أصول الفقه لوحة ٢ .

٥٢ — واذا كانت موضوعات المعرفة عند الامام تختلف فى مناهجها ، فهى أيضا تختلف فى الغاية من البحث فيها .

فأما السمعيات ، فالتصديق بها واجب ، ويكون ذلك بالقلب لا العقل .

وأما ما يشترك العقل والسمع جميعا فى ادراكه كعلم الأصول مثلا ، فالغاية من البحث فيه هى ارساء قواعد الدين فى النفس ، فامام الحرمين يرى أن السمعيات — ولو انها ترد عن طريق راو صادق — الا أن الوقوف عليها والالمام بها يكون بالنقل عن الراوى ، مما يجوز أن يترتب عليه أن يكون العلم بها فى درجة أقل يقينا من العلوم العقلية (١) ، وهذا لا يعنى أن الامام خالجه الشك فى السمعيات وانما رأى أن العلوم العقلية ، اذا تم العلم بها انتهت بالباحث الى شعور فى قرارة نفسه «بالثلج والانشراح» لا يتوفر بالنسبة للسمعيات (٢) .

فالعقل لدى الامام له مكانته فيما يتعلق بالأصول من حيث انه يكسب هذا العلم درجة من اليقين ترتاح اليها النفوس . غير أن ثقة الامام بقدرة العقل ليست مطلقة ، اذ أنه يرى أن العقل وحده غير قادر على حمل المرء على التفكير فى الله سبحانه وتعالى وفى نعمائه وأفضاله ، بل لابد أن يحدث ذلك عن أمر تكليفى فى الشرع الحنيف (٣) .

---

(١) الجوينى — العقيدة النظامية باب السمعيات صفحة ٥٧ .
(٢) نفس المرجع .
(٣) الجوينى — الارشاد فى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد صفحة ٨ .

فالامام يرى أن الفرد قد يهتدى الى وجوب النظر عقلا — وذلك كما يقول المعتزلة — لأن النفس الانسانية بها خواطر، وفيها ميل الى خاطر دون آخر . فمن الخواطر التى تظهر بها مثلا أن لها ربا خالقا أنعم عليها ، ولو استدلت وعرفت ربها وشكرته أمنت عقابه ، وحصلت على الثواب ، ولو امتنعت عن الشكر تعرضت للعقاب ، فتركن الى الخاطر الأول بحثا عن النجاة من العذاب . غير أنه اذا تأمل الفرد ما يحدث فى النفس يجد أن هذا يحصل فيها وهى فى حال اليقظة والتنبه ، فاذا غفلت عن ترجيح خاطر على آخر ، وذهلت عنه ، فهى لن تهتدى الى وجوب النظر عقلا (١) .

فالجوينى لا ينكر حق العقل فى الاهتداء الى الحقائق وانما يشير الى أن القائلين بوجوب النظر عقلا فى العلوم الدينية قد غفلوا عن الغفلة والذهول اللذين قد يعتوران المتفكر فى كل لحظة وفى كل آن . فالنفوس محتاجة الى منبه أو ملفت لا يأتى من داخليتها وانما يأتيها من الخارج من الشرع الذى ينبه النفس الغافلة ويوقظها من سباتها وذهولها الى وجوب التفكر فى الله . فقدرة العقل التى يعترف بها الجوينى لها حدود ، ولهذا جعل البحث فى هذه العلوم الدينية يقوم على أصل شرعى هذا فيما يتعلق بما يشترك العقل والسمع جميعا فى ادراكه والغاية من البحث فيه وهى تثبيته فى النفس بالبحث العقلى ، اذ أن العقل يكسبه درجة من اليقين لا يكون عليها فى نفسه .

---

(١) الجوينى البرهان في أصول الفقه لوحة ١٠ .

أما فيما يتعلق بما يدرك بالعقل وحده ، فغاية البحث فيه لدى الامام هي التعرف عليه فى حقيقته كما هو موجود فى الواقع الخارجى ، دون فرض فروض — كما هو الأمر فيما يدرك بالعقل والسمع معا — هذه الفروض التى ليس وراءها حقيقة جديدة وانما ينتهى البحث فيها الى اثبات حقيقة تنطوى عليها ، وقد ظهرت هذه الغاية — وهى التعرف على حقيقة الموجودات كما هى موجودة — من قول الامام بأن ما لا يمكن التعرف عليه الآن من الظواهر الطبيعية يمكن أن يلم به العقل ، ويتعرف عليه فيما بعد حينما تتهيأ له الوسائل اللازمة للوصول الى معرفته (١) .

٥٣ — ويكون العالم بناء على ما تقدم بين أن يتناوله المرء بالبحث ويطبق عليه المنهج القياسى ، وبين أن يواجهه مواجهة الراغب فى تقرير الواقع كما هو فيطبق عليه منهج الاستقراء .

والمنهج الأول هو المنهج الذى اتبعه الامام فى تناول مسائل الأصول ، والمنهج الثانى هو ما قرر ضرورة اتباعه فى تناول ما لا يمت الى الأصول بصلة ، أو بعبارة أخرى ما لا يمت الى ما يشترك فى ادراكه السمع والعقل جميعا أى ما يدرك بالعقل وحده وهو كما قال « حقائق الأشياء » .

فالامام عند تناوله اثبات حدوث العالم قد طبق المنهج القياسى وكان له بالتالى أن يضع ما شاء من الفروض عند شروعه فى البحث ولذا نراه صاحب أكثر من مذهب فى اثبات الحدوث فقد سار

---

(١) الجوينى البرهان في أصول الفقه لوحة ٢٠ .

تارة على أصول أهل الحق ، ففرض فروضهم وهى ما يسمونه بالمصطلحات ، وبنى معهم نسقا أو مذهبا فى اثبات الحدوث يختلف عن النسق أو المذهب الذى بناه لنفسه ، والذى يختلف عن الأول فى أنه لا يقوم على تقسيم الموجود العينى الى جوهر وعرض ، وانما يتبين الجواز فيه فى كل موجود سوى الله تعالى بالمشاهدة التى يتبعها النظر .

هذا فيما يتعلق بموضوع العالم وحدوثه من مذهب المعرفة لدى امام الحرمين ، وقد تبينا كيف أنه بناء على مذهب الامام فى المعرفة يمكن أن تقول : ان امام الحرمين يصح أن يقبل أكثر من مذهب فى اثبات الحدوث طالما ان منهجه الذى يطبقه فى هـذا العلم هو المنهج القياسى .

الفصل الخامس
الجوينى وأهل الحق

٥٤ — أثبت امام الحرمين حدوث العالم بطريقتين : تناول فى الأولى أقوال السابقين عليه بالبحث والتفنيد ، فقبل ما رأى أنه حق ، ورفض ما رأى أنه باطل ، وهو فى هذا يحاول أن ينقد ويحلل ، على نحو ما سنتبين ذلك الآن ، وبحث فى الثانية « الجواز » على طريقته الخاصة .

بين الامام أول ما بين أن طريقة أهل الحق تعتمد على تعريفات ومصطلحات اصطلح عليها المتكلمون فيما بينهم . وقد صرح الامام بذلك فى قوله :

« اعلموا — تولى الله ارشادكم — أن القول فى حدث العالم ينبنى على تقديم أصول ، وشرح فصول ، وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين . ولا يتوصل الى أغراضهم الا بعد الوقوف على طرقهم ومعانى كلامهم .. » .

واثبت امام الحرمين أن أهل الحق قد اصطلحوا أولا على العالم فعرفوه تعريفين : الأول للسلف ، والآخر للخلف .

والأول هو أن العالم : « كل موجود سوى الله تعالى » .

والثانى هو أن العالم : « جواهر وأعراض » .

كما اصطلحوا على معنى . الشيء ، والجوهر ، والعرض .
وتعريفا العالم اللذان أدلى بهما الامام مع أهل الحق لا يتعارضان.
فامام الحرمين قد أظهر فى وضوح أن الموجودات تنقسم الى :
ما ليس له أول ومفتتح ، وهو الله سبحانه وتعالى . وماله أول
ومفتتح وهو الموجود الحادث . وهذا الموجود الحادث ينقسم
قسمة بديهية — كما يقول الامام — الى جوهر وعرض ، فيكون
ما سماه السلف كل موجود سوى الله تعالى هو الجواهر والأعراض،
خصوصا وأن السلف والخلف قد جعلوا الموجود الحادث
مسبوقا بالعدم .

فتعريف الخلف لا يتعارض مع تعريف السلف . وكل ما هنالك
أن الخلف أرادوا أن يثبتوا حدوث العالم بطريقة تخالف طرق
السلف التى تقوم أغلبها على تأمل صنع البارى تعالى فى خلقه
متبعين فى ذلك ما دعا اليه القرآن من تأمل وتدبر فى صنع الله .

وسبب اختلاف طرق الخلف مع السلف التطور الثقافى الذى
حدث فى البيئة الاسلامية بعد دخول عناصر فكرية متعددة ، من
دينية وفلسفية وغيرها منذ عصر الترجمات ، بل من قبل ذلك ،
واضطرار المسلمين الى الرد على خصومهم بطرقهم ووسائلهم
وقد صرح امام الحرمين أن قسمة الموجود العينى الى موجودين
مجردين هما الجوهر والعرض لتيسير فهم المذهب بمعنى أن
الغرض من هذه القسمة هو تحقيق ما يرمى اليه المتكلم من أقواله
فى العالم وهو اثبات الحدوث أى أن قسمة الموجود الى جوهر
وعرض فرض أراد امام الحرمين مع أهل الحق أن يقيم عليه مذهبه

فى اثبات الحدوث كما سبق أن بينا ذلك عند الحديث عن مذهب الامام فى المعرفة . ويقول الامام مع أهل الحق بأن اثبات حدوث العالم بهذه الطريقة يعنى الكلام فى الشىء والجوهر والعرض .

وسنعرض أولا لقوله فى « الشىء » ثم نعقبه بقوله فى « الجوهر » ثم فى « العرض » متتبعين فى هذا الترتيب الذى سار عليه الامام نفسه عند تناول مناقشة هذه الأقوال فى مصنفه « الشامل فى أصول الدين » بالذات ، حيث أنه المصنف الذى يضم تفصيلات وافية بصدد هذه المعانى على نحو ما سبق أن أشرنا اليه .

٥٥ — يذهب الجوينى الى أن حقيقة الشىء الموجود ، فكل شىء موجود ، وكل موجود شىء ، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا .

ويصرح أمام الحرمين بأنه يذهب فى الشىء مذهب السابقين عليه ، اذ يقول « هذا ما صار اليه أهل الحق » ويقصد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ، من التابعين لأبى الحسن الأشعرى الآخذين بمذهبه .

فاذا رجعنا الى أحد هؤلاء السابقين ، وليكن الامام أبا بكر الباقلانى وقارنا قوله بقول الجوينى فى الشىء ، وجدنا أن امام الحرمين لم يحد عن طريق الصواب حين أكد أنه ذهب مذهب السابقين عليه . فالباقلانى فى باب أقسام المعلومات من كتاب

التمهيد[1] يقول ان « كل موجود شيء ، وكل شيء موجود » .

وهذا التعريف للشيء الذى اختاره الامام من بين التعريفات الأخرى له دلالته فقد بين الامام فى وضوح أن القول « بأن الموجود هو الشيء ، والشيء هو الموجود » معناه انه لا يمكن أن يسمى شيئا الا الموجود . فالموجود فقط هو الشيء الموجود وليس المعدوم ، فما هو كائن شيء ، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالمعدوم ليس بكائن اذ العدم لدى الجوينى لا يمثل أية فكرة ، ولا يحوى أى وجود ، فهو عدم حق بكل ما يمكن أن تحوى هذه الكلمة من نفى معنى الوجود . فالشيء يكون بعد أن كان عدما. وهنا ينتهى الامام الى اثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع . فالله لدى الجوينى قادر وقدرته تتجلى فى أن يصنع الشيء من العدم وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية ، بل ان من صفة القدرة أن تؤثر فى مقدورها ، واثبات ذلك الأثر يكون باثبات عملية الخلق من العدم الى الكون والوجـود فلو كان الشيء شيئا فى العدم لما أمكن أن يكون للقدرة أثر حين يصبح هـذا المعدوم موجودا . ومعنى هذا اذا كان الشيء شيئا فى العـدم وشيئا فى الوجود ، فليس هناك أثر للقدرة . ولكى يكون للقدرة أثرها يجب ألا يعرف الشيء بغير الموجود . اذ لو عرف بأنه

---

(١) الباقلانى ، كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطـلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده والأستاذ محمود محمد الخضيرى طبعة سـنة ١٩٤٧ م ص ٤٠ .

المعلوم مثلا فان المعلوم قد يكون معدوما ، ويكون الشيء شيئا فى العدم أيضا . مما يدفع القائلين بهذا الرأى الى اثبات الحدوث أثرا للقدرة وليس الشيء أثرا لها .

ويعرض الامام بعد ذلك المتناقضات التى تترتب على تعريف الشيء بأنه المعلوم فيذكر مسألتى معلوم العلم بأن لا شريك لله تعالى ، ومعلوم العلم بأن الضدين لا يجتمعان أما القول الأول وهو أن معلوم العلم أن لا شريك لله تعالى هو قول حق ، فلو قيل ذلك كان معناه أن يكون معلوم العلم بأن الضدين لا يجتمعان شيئا أيضا . والقول الأول خروج عن الدين وما يفهم عن الثانى لا يستقيم مع العقل . ويرفض الامام قول من ادعى أن هذا ضرب من العلم لا معلوم له اذ لو سلم باثبات علم لا معلوم له ، قبل اثبات ارادة لا مراد لها . وقدرة لا مقدور لها « اذ ليس بعض هذه الألفاظ المتعلقة أولى ، بنفى متعلقاتها من بعض » فالجوينى يرفض كل تعريف للشيء غير أنه « الموجود » .

ويفهم من كلام الجوينى أيضا أن هذا الموجود هو الموجود الحادث ، وليس الله سبحانه وتعالى الذى هو موجود أيضا والا صار الله شيئا ، ووقع الجوينى فى التناقض الذى اتهم به خصومه .

فالموجود هو الموجود الحادث الذى يوجد من العدم ، والعدم لدى الامام لا يمثل أية فكرة ولا يحوى أى وجود ؛ فهو عدم محض بما تحمله وتعبر عنه هذه الكلمة من معنى نفى الوجود . والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء .

ولهذا الأمر أهميته اذ أن اثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الاشاعرة ، وهو الذى يبعد بهم عن الفلاسفة الذين يثبتون مادة قديمة سابقة على وجود الأجسام، ويقولون بأن هذه المادة تحمل فى طياتها صفة « الوجود » فيصبح العالم قديما .

كما أنهم أى الأشاعرة يتميزون عن المعتزلة . فهم يرون أن المعتزلة بتعريفهم الشىء بالمعلوم وليس الموجود قد أثبتوا الشىء فى العدم ، لأن المعلوم قد يكون معدوما أو موجودا ، ويصبح أثر قدرة الله فى اثبات صفة الحدوث لا غير وليس ايجاد الموجود من العدم . وقدرة الله لا يصح ألا يكون لها أثر بل يجب أن يكون لها مقدور ملموس .

ولم يكتف الجوينى بمواجهة خصومه بهذه الحجة بل أسرع فى مواجهتهم بحجة المشهور فى اللغة .

وقبل أن يثبت أن استعمال لفظ « شىء » للتعبير عن المعدوم خطأ عرض رأيه فى استعمال الأسماء فقال : ان اطلاق أى لفظ اما أن يكون عن تعقل للمقصود أو عن نقل عن السابقين الذين يكونون قد حددوا معناه فى الاستعمال اللغوى ، وان الأسماء لا تتلقى بتحكيم العقل ، وانما يرجع الأمر فى ذلك الى الاصطلاح بصدد الجديد من الألفاظ أو التوقيق اذا كان المرء يواجه لفظا يصح أن يكون له معنى غير المقصود منه أصلا .

ويقول ان التسمية اما حقيقية أو مجازية . فان ادعى الفرد الحقيقة كان عليه اثبات أن ذلك الاستعمال مشهور مألوف فاذا

كان الأمر كذلك ، وكان الاستعمال شائعا ثبت الدليل على صدق التسمية ، والا كانت مجازا .

ويعرض الجوينى الاستعمال المجازى لكلمة « شىء » فيقول: انها لا تطلق لدى العرب على « عين معلومات يجوز تقدير حدوثها » ولكن يستعمل اللفظ منفيا ، ولا يصح قبول قول من يدعى أن العرب قد توسعوا فى استعمال اللفظ مجازا وخرجوا عن اطلاقه على عين الأشياء ، والدليل أن مثل ذلك يغنى ذيوعه عن الاستشهاد عليه بشعر شاعر ونظم سائر وكل ما يمكن قوله أن العرب قد قسموا وصف الشىء فى الكلام ، فقالوا مرة شيئا ومرة أخرى ليس بشىء ، والامام يثبت أن لفظ « شىء » فى اللغة ليس من الأسماء المتعلقة « اذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوما » . ومن يستعمل اللفظ للدلالة على اسم شىء يجوز أن يعلم ومن يدعى أن ذلك الاستعمال قد استقاه من اللغة كان مخطئا . فالعرب تأبى ذلك .

ولم يكتف الجوينى بأن واجه مخالفيه بحجة المشهور فى اللغة لدحض رأيهم فى اطلاق لفظ « شىء » على المعدوم ، بل نراه يتناول الآية التى يستشهدون بها وهى قوله تعالى : « ان زلزلة الساعة شىء عظيم » (١) فيقول : اذا قيل أن المراد بالآية أنه اذا وجد الزلزال كان شيئا فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفسير يستقيم فقط اذا ما كانوا يصفون الكون بأنه حركة ،

(١) سورة الحج ٢٢ من الآية ١ .

فالزلزلة من أخص أسماء الحركة ، وهم لا يصفون الكون بهذه الصفة . كما يرد عليهم بآية أخرى فى قوله تعالى :

« وقد خلقتك من قبل ، ولم تك شيئا » [1] مبينا أنه اذا قصد بأن المعدوم فى الآية الأولى سمى شيئا . فانه فى الآية الثانية لم يرد لفظ شىء مثبتا .

والجوينى حين يعرض استعمالات لفظ شىء فى اللغة يعطينا صورة دقيقة لفهم العرب لها فهم لا يقصدون بها متعلقا من المتعلقات كالألفاظ الأخرى مثل جسم مثلا ، بل يطلقونها بدون متعلق . وكل ما تفيده اثبات أمر ان كانت مثبتة ونفى آخر ان كانت منفية . فاذا كان الأمر كذلك كان المدلول اللغوى للفظ شىء اثبات لأمر فانه يمكننا أن نقول ان امام الحرمين أو السابقين عليه عند اختيارهم لفظ شىء للتعبير عن معنى الوجود أو الموجود كانوا قد استعملوه بمدلوله اللغوى .

ويرى امام الحرمين مع أهل الحق أن المعدوم معلوم . ومعنى العلم به العلم بانتفائه ، وهذا ما يقرره فعلا حيث يقول : « المعدوم معلوم عند أهل الحق ، والمعنى بكونه معلوما أن انتفاءه معلوم » بمعنى أن المعدوم معنى متصور فى النفس . ويلاحظ أن امام الحرمين قد تعرض للمعدوم بعد أن تحدث عن الموجود . فكأنه يعرف بالمعدوم ويشرح معنى العدم بالنسبة للموجود . وهو فى هذا يشبه ابن سينا حين قال : « الوجود أعرف من العدم لأن

(١) سورة مريم ١٩ من الآية ٩ .

الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف بوجه ما من الوجـوه بالوجود » [1] .

وتوضح الأمثلة التى أمدنا بها حقيقة فهمه لكون المعدوم معلوما فهو يقول : « اذا علم الفرد أنه ليس معه ثوب ، فعلمه ثابت لا سبيل الى انكاره ، ثم لابد للعلم من معلوم ويستحيل أن يكون معلوم علم الفرد ثبوت الثوب ، فانه يفصل بين علمه بكون الثوب معه وبين علمه بأنه ليس معه » ويعطينا الامام مثالا آخر ليوضح ما يقصده بالمعدوم المعلوم فيقول : « أتقولون ان الرب تعالى علم فى أزله أن العالم سيوجد أم تأبون ذلك ؟ فان أبوه كفروا ولا يأبونه ، واذا اعترفوا به قيل : فجواز الوجود ليس بوجود ، فقد أتيت بمعلوم غير موجود » .

وهنا نقف وقفة مع امام الحرمين وأهل الحق ونقول بأنهم على عكس الصوفية لا يرون فى العلم الالهى القديم بوجود العالم فيما بعد أى وجود عينى للعالم فالامام يقول كما رأينا عنـد تحدثه عن العلم الالهى بوجود العالم أن « جواز الوجود ليس بوجود » وهو يرى ان هذا المعلوم غير موجود .

فامام الحرمين ومعه أهل الحق يفرقون بين العلم الالهى القديم بوجود العالم وبين وجود العالم العينى ، الظاهر للخلق .

هذا فيما يتعلق بالشىء ومعناه ، أما فيما يتعلق بالجوهر

---

(١) ابن سينا ــ الشفاء . الفصل الخامس من المقالة الأولى من الالهيات ص ٢٩٨ .

وحقيقته ، فقد عرض امام الحرمين تعريفات الجوهر عند السابقين عليه من المتكلمين .

٥٦ — وأول تعريف عرض له هو قول بعض الأصوليين : « الجوهر ما يقبل العرض » ويعقب عليه الامام بقوله : « انه تعريف قائم على اثبات خاصية الشيء فقبول الجوهر للعرض صفة تخصه ؛ فالجوهر انما يقبل العرض لصفة هو فى نفسه عليها » أما التعريف الثانى فهو قول بعض الأئمة بأن الجوهر هو « ما يشغل الحيز أو المتحيز » ويعلق الجوينى على هذا التعريف فيجرح قول من يظن أن التحيز مجهول ويثبت أن التحيز « معقول وكذلك شغل الحيز » .

والتعريف الثالث الذى يذكره الامام هو قول بعض الأئمة ان « الجوهر كل جرم » . ويرى الجوينى أن هذا التعريف لا يختلف عن التعريف السابق الذى ينص على أن الجوهر هو « ما يشغل الحيز أو المتحيز ؛ وانما يتميز عليه بأنه أبين منه عند الاطلاق » .

ولكى يتبين لنا ما يقصده الجوينى بتعريف الجوهر بأنه كل جرم يجب أن نعرض لصفات الجوهر التى تحدث عنها الامام باسهاب فى مصنفه « الشامل فى أصول الدين » .

يحدثنا الامام عن صفات الجوهر فيذكر ثمانية صفات : منها ما يسميه بالصفات النفسية أى تلك التى لا يمكن أن يتصور الجوهر بدونها ، ولا أن يتصورها المرء بعيدة عن الجوهر ، ويقول الجوينى فى ذلك « هى كل صفة اثبات لازمة ما بقيت

النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف » ومنها ما يطلق عليه الامام « الصفات المعنوية » أي تلك التى تثبت للموصوف بمعنى قائم به .

فمن صفات الجوهر النفسية التحيز ، وقبوله للعرض فهاتان الصفتان واجبتان للجوهر ويلاحظ أن من المتكلمين من وصف ما سماه بالصفات النفسية والمعنوية بالثبوت ، وأطلق عليها : « الصفات الثبوتية » ، وذلك ليبعد عن الفكر الصفات السلبية .

وقد عرف الايجى الصفات النفسية بأنها « التى تدل على الذات دون معنى زائد » . وعرف المعنوية بأنها « التى تدل على معنى زائد على الذات » . ويلاحظ أن الايجى قد مثل للصفة المعنوية بالتحيز . وقال بعض من الأشاعرة أن الصفة النفسية « ما لا يصح ارتفاعه عن الذات ، والمعنوية تقابلها » ويقول الجرجانى أن هؤلاء ، قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ، والى غير معللة كالعلم والقدرة . ثم يقول : ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة ؛ فلا معنى لكونه قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته . ويرى الايجى أن الصفة الثبوتية عند المعتزلة تنقسم الى أربعة أقسام الصفة النفسية وهى ثابتة للشيء ، والصفة المعللة كالعالم مثلا فى كونه وعدمه ، والصفة الحاصلة بالفاعل كالحدوث ، وهى ليست نفسية ولا معنوية ، والصفة التابعة للحدوث وهى اما واجبة أو غير واجبة .

يرى الجوينى أن الجوهر هو المتحيز ولا متحيز سواه ، واذا رأى بعض الخصوم أن العرض هو المتحيز فهذا الذى يثبتونه

متحيزا لا يمكن أن يكون الا جوهرا « فكل من يثبت عرضا متحيزا أثبت جوهرا » .

والتحيز هو الحيز أو « ما شغل الحيز » فلا فرق لدى الامام بين الحيز والمتحيز ولكى نتفهم ذلك نرجع الى ما يعنيه الامام بالصفة النفسية حيث نتبين أن تعريف الصفة النفسية على النحو الذى بينه الامام يجعل امكان تصور حيز منفصل عن المتحيز متعذر بل محالا ، لأن الحيز الذى هو صفة نفسية للجوهر لا يمكن أن يتصوره الفرد منفصلا عن الجوهر الذى هو المتحيز فالحيز والمتحيز شىء واحد ، والجوهر هو الحيز أو المتحيز . هذا فيما يتعلق بالصفة النفسية الأولى للجوهر .

أما الصفة النفسية الثانية التى أثبتها الامام للجوهر وهى « قبوله للعرض » فمعنى هذا أنه لا يمكن أن يتصور الجوهر متعريا عن العرض » أو أن يتصور العرض بعيدا عن الجوهر ، وهذا يجعلنا نتساءل : هل يمكن أن يكون لكل من هذين الموجودين — اللذين قسم اليهما الجوينى الموجود العينى قسمة بديهية — وجودا منفصلا قائما بنفسه مستقلا عن الآخر ؟

الحقيقة أنه يصعب علينا اقرار ذلك بعد أن أثبت الجوينى أن « قبول الجوهر للعرض » صفة نفسية للجوهر ؛ اذ معنى هذا — كما تبينا — انه لا يمكن أن يتصور الجوهر موجودا بغير العرض . ولكن يجب أن نفصل بين نوعين من الوجود ، فهناك وجود عينى متحقق فى الواقع الخارجى ، ووجود ذهنى لا يتحقق فى الواقع الخارجى ، وانما يبقى فى الذهن دون أن يصح له أن

يكون موجودا وجودا عينيا ، فأى الوجودين يضفيه الامام على كل من الجوهر والعرض وهما منفصلان ، وأيهما يضفيه عليهما وهما متصلان ؟ .

لكى يتبين لنا ذلك يجب أن نعرض لبقية الصفات التى وصف بها الامام الجوهر .

من الصفات التى أضفاها الجوينى على الجوهر أنه مغاير للعرض ، فرد وأنه متجانس مع غيره من الجواهر وأنه ليس له شكل ، وأنه لا يتداخل مع جوهر آخر ، وأنه باق غير متغير .

أما عن الصفة الأولى فقد تبيناها عندما تحدث الامام عن قسمة الموجود العينى الى جوهر وعرض وأنه يعنى أن الجوهر مخالف للعرض ، والا لما قسم الموجود الى هذين الموجودين .

وقد رد الامام على الذين يرون غير هذا فقال بأنه اذا أثبت أحد المعارضين المعترفين بتحيز الجوهر أن الجوهر أعراض مجتمعة ، كان معنى ذلك أن كل عرض متحيز الأمر الذى يتعارض وقول أهل الحق بأن الجوهر هو المتحيز ، اذ لا يمكن أن يكون العرض متحيزا وكل من يثبت عرضا متحيزا أثبت جوهرا . وهنا نرى الجوينى ينبه الباحث الى التمسك بما فرض من فروض أو ما اصطلح عليه من اصطلاحات لأن الامام يتبع فى اثباته لحدوث العالم كما أثبتنا ذلك المنهج القياسى .

ويسترسل الامام فى بيان مخالفة الجواهر للأعراض فيقول : ان الجوهر اذا دبت فيه الحياة ، وخرج به ذلك عن الجمودية ، وشعر بالألم والفرح ، والقدرة والارادة ، الى غير ذلك من أوصاف ،

الحياة ، فان هذه الأعراض التى زادت ، لم تتطلب من الجوهر زيادة فى التحيز .

فلو كانت الأعراض عند اجتماعها مؤثرة فى التحيز لشغلت هذه الأعراض الزائدة حيزا آخر وبهذا ينتهى الامام الى اثبات أن العرض لا يشغل حيزا ، وان الجوهر وحده هو المتحيز ، والعرض ليس متحيزا فيكون الجوهر مخالفا للعرض .

أما عن الجوهر الفرد ، فان مذهب الامام هو مذهب المتكلمين الذين أثبتوا أن الأجسام « تتناهى فى تجزئتها حتى تصير أفرادا » . وان الاجزاء التى تتناهى اليها هذه التجزئة تسمى أيضا بالأجزاء التى لا تتجزأ ويمضى الامام فى بيان حقيقة ما يسميه مع أهـــل الحق وغيرهم من المتكلمين بالجزء الذى لا يتجزأ فيقول بأن هذه الأجزاء ليس لكل منها الا طرف واحد وجزء شائع أى انه ليس لها بداية ونهاية وجزء متوسط .

ويذكر امام الحرمين أن المتعمقين فى الهندسة « قد صاروا الى ذلك » أى الى أن الجزء الذى لا يتجزأ ما هو فى الحقيقة الا النقطة الهندسية .

ويهتم امام الحرمين اهتماما كبيرا باثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، فيرد على من أنكر تناهى تجزئة الأجسام من الفلاسفة والمتكلمين الذين انتسبوا الى الفلسفة كالنظام مثلا حسب قوله . فيقول : « أنه اذا نظر الناظر الى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ثم صور نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهى الى الطرف الآخر فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت

أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه » أى أن امام الحرمين يفترض أنه يمكن للفرد أن يتصور جسما وأن أحد طرفيه معلوم له فلو كانت هناك نملة تبدأ السير من ذلك الطرف لتصل الى الطرف الآخر كان معنى ذلك أنها قطعت الجسم وانتهت من المرور على الأجزاء التى ينقسم اليها الجسم . وكما يرى الجوينى ومن سبقه ممن قالوا بذلك لا يتصور وصول النملة الى الطرف الآخر اذا ما كانت تلك الأجزاء غير متناهية فى العدد والجوينى بذلك يبين فكرة الانقضاء على الانتهاء ويؤكد ذلك فى عبارته : « ما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء » .

لقد أنكر الجوينى فكرة اللاتناهى ورأى الانقضاء أمرا طبيعيا يحدث بالنسبة لجميع الأجسام ، فهو يرى أنه لا توجد أية حالة مهما افترض فيها الفارض يمكن أن يحدث الانقضاء فيها ، مع تمثل اللاتناهى ؛ فاللاتناهى لا يمكن بأى حال من الأحوال تصور امكان انقضائه ومن ثم قال الجوينى ما نصه : « ان ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه فى الجواز ووجه فى الاستحالة » .

وهكذا ينفى الجوينى امكان وجود اللاتناهى ، ويفرض أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه على نحو ما بيناه بمثال النملة التى تفتتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ، الأمر الذى يترتب عليه أن جميع الأجسام متناهية من حيث احتواؤها على أجزاء فردة هى أساس تكوينها .

نتبين مما تقدم أن الامام يعنى بالتجزئة لا التجزئة الذهنية، وانما التجزئة فى الواقع الملموس ، اذ أن مثال النملة يبين لنا فى وضوح ما اذا كان امام الحرمين يتكلم عن قسمة عقلية أو واقعية، كما أن ما قال به امام الحرمين من وجوب فرض التماس الدائم بين القاطع والمقطوع يثبت ذلك ، فالامام يقول ان فى بناء فكرة التناهى على الانقضاء الذى يدركه المرء فى المسافات التى يقطعها قاطع ، يجب تصور التماس الدائم بين القاطع والمقطوع ، ويترتب على هذا القول . أن الامام يرفض القول بالطفرة ، فهو يقول ان القول بالطفرة « واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة » .

ولقد فند الجوينى أقوال النظام الذى يقول بالطفرة ، فتساءل عما يقطع بالطفرة هل هو متناه أو غير متناه ؟ فان كان متناهيا فقد ثبت ما يرمى اليه . وهو الانتهاء فى تجزئة الأجزاء ، وان كان غير متناه وقطعه القاطع بالطفرة فان ذلك ينتهى أيضا الى نفس النتيجة وهى أنه قد تم قطع ما لا يتناهى . وحيث انه قد تم القطع فذلك اذا فسر على مذهب الجوينى ينتهى به الى القول بالانتهاء.

ويمضى الجوينى فى الدفاع عن رأيه ، فيطلب من المخالفين له أن يوضحوا حقيقة الوضع بين القاطع والمقطوع مؤكدا أنه لابد أن يلمس القاطع المقطوع أو يحاذيه ، فان لم يكن الأمر كذلك فلا يمكن تصور غير هذين الافتراضين بحكم الضرورة .

ويضع الجوينى معارضيه أمام حقائق ملموسة فيقول بأنه على فرض أن القاطع « يخط خطا فى سيره » وطالما أن تصور الخط لابد أن يكون من الطرف الى الطرف انتهى بنا ذلك الى

امكان اثبات أن تصور قطع المسافة دون أى نوع من الاتصال المستمر بين القاطع والمقطوع خروج عما يمكن تصوره .

وكذلك يرى الجوينى أنه اذا فرضنا امكان قطع شخص للأرض من مشرقها الى مغربها دون محاذاة لأرض أو سماء أو هواء فى أقل زمن ممكن تصوره كان ذلك أمرا بعيد الوقوع.

ولا يقف الجوينى عند حد انكار حدوث الطفرة من ناحية المكان . فهو يرى أيضا استبعادها من ناحية الزمان ويعبر عن ذلك بمثال يقول فيه : انه لو تصور الفرد بئرا عميقا وافترض وجود خشبة تعترض فتحته ، وعلق بهذه الخشبة حبلان يصل أحدهما وقد شد الى طرفه دلو الى قاع البئر الذى عمقه مائة باع ويصل الحبل الآخر الى سطح ماء البئر أى الى مسافة عمقها خمسون باعا ، وقد شد الى طرفه كلاب . فاذا جذب الحبلان بحيث يصل الدلو والكلاب سويا كان معنى ذلك أن الدلو قد قطع مائة باع فى الوقت الذى قطعت فيه الكلاب خمسين باعا وذلك لسرعة حركة الدلو . فقطع الدلو ضعف المسافة فى وقت مساو للوقت الذى قطعت فيه الكلاب نصف عمق البئر . وينتهى الجوينى بذلك الى اثبات أنه ليس هناك طفرة تنقضى لا فى زمن، وان الدلو كان أسرع من الكلاب فى حركته وأنه قد قطع المسافة مماسا لجزئياتها بحيث يمكن أن نقول مع امام الحرمين انه « لا انقضاء دون انتهاء » ولا انقضاء فى لا زمن فهناك زمن ينقضى مهما قصر .

ويذكر الامام مثالا آخر ، وهو مثال الرحى التى تدور ،

فيلحظ الرائى أن قطب الرحى بطىء الحركة فى الوقت الذى تتمثل له فيه سرعة الأطراف فى حركتها . ويعلل الجوينى ذلك فيقول : « ان الأطراف تحتاج الى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الدرجات فى المدة التى يقطع القطب فيها شبرا » .

وما ان ينتهى الجوينى من رفض القول بالطفرة حتى يرجع الى اثبات الجزء الذى لا يتجزأ بطرق ووسائل أخرى كلها مستمدة مما يحدث فى الواقع الملموس فيقول : « ان اختلاف جسمين فى الحجم لا يمكن أن يتصور أنه راجع الى كبر الجزئيات فى أحدهما وصغرها فى الآخر . وانما تنتهى الى أن الكبر والصغر راجعان الى كثرة عدد الجزئيات فى أحدهما » . كما يقول « لو قسم الجسمان الى أجزاء متساوية لثبت أن كبر حجم أحدهما راجع الى زيادة عدد الأجزاء المتساوية فيه ، وهذه الأجزاء المتساوية — ولو أنها ليست هى الأجزاء التى لا تتجزأ لأن الأجزاء التى لا تتجزأ أو الجواهر الفردة لا تتحقق بسهولة ويسر فى الواقع الملموس ، اذ ليس لكل منها طرف واحد وجزء شائع — الا أنها ، أى تلك الأجزاء المتساوية فى القسمة السابقة الذكر ، تقرب من أجزائها التى لا تتجزأ أو الجواهر الفردة » .

وهكذا نرى أن الجوينى يثبت وجود الجوهر الفرد فى ثنايا ردوده على مخالفيه ، معتمدا فى ذلك على فكرة الانقضاء التى تتحقق فى الواقع الملموس مما يترتب عليه رفض القول بالطفرة التى تحدث دون أن ينقضى زمن ودون أن يماس القاطع المقطوع.

فاذا أردنا أن نتبين هنا ما اذا كان امام الحرمين يعنى بالجزء

الذى لا يتجزأ جزءا متحققا فى الواقع الملموس ، نجد أن ما قاله فيه يبعد به عن الواقعية ، ولو أن الأمثلة التى عرضها كانت كلها مستقاة من الواقع " ويظهر أن امام الحرمين قد استقى هـذه الأمثلة من الواقع ليقرب فكرة الجزء الذى لا يتجزأ الى الذهن وليس من أجل أن يقرر جزءا لا يتجزأ متحققا فى الواقع الملموس ، وليس معنى هذا أن الامام يعنى بالقسمة الى ما يتناهى من الأجزاء قسمة ذهنية لا غير ، بل على العكس من ذلك ، القسمة لديه قسمة متحققة فى الواقع الملموس وانما الجزء الذى لا يتجزأ الذى تنتهى اليه القسمة يصعب تحقيقه كما قلت فى سهولة ويسر فى الواقع الملموس لأنه هو النقطة الهندسية كما قال الامام ، ومن هنا كان الجزء الذى لا يتجزأ يصعب تحققه فى الواقع ولو أن الوسائل المؤدية اليه وسائل يمكن أن تبدأ فى الواقع الملموس ، ولكن لا تنتهى الى تحقيق هذا الجزء الذى لا يتجزأ فيه . ويلاحظ هنا أن أغلب المتكلمين قد قسموا الجسم قسمة متناهية وانتهوا الى أجزاء بالفعل فى الوقت الذى رأى فيه النظام القسمة غير متناهية وتنتهى الى أجزاء بالفعل ، ويرى الحكماء أن الأجزاء كلها بالقوة وغير متناهية ، ويكون امام الحرمين بالتالى متفقا مع ما ذهب اليه الشهرستانى من أن الأجزاء بالقوة ومتناهية .

فاذا انتقلنا الآن مع امام الحرمين الى الكلام عن الصفة الثالثة التى يثبتها للجوهر وهى « أنه متجانس مع غيره من الجواهر » نجده يقول مع أهل الحق : ان الجـواهر كلها متجانسـة • والتجانس لديه هو التماثل ، ويشرح الامام رأيه فى التمـاثل

فيقول : انه يجوز أن يستقل أحد المثلين بحكم عن مماثله . وأن يشارك أحد المتباينين فى حكم ما يخالفه ، على شرط ألا يكون الانفراد بحكم فى أحد المثلين والاشتراك فى حكم أحد المتباينين فى صفات النفس ، وانما يكون ذلك فى صفات المعنى [1] ، ويقصد الجوينى من القول بصفة النفس — كما سبق أن بينا ذلك —

« كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصـوف » وبصفة المعنى « الصفة التى تثبت للموصوف لمعنى قائم به » .

وهكذا يرى الجوينى أن الجواهر متماثلة ؛ لأنها متجانسة فى صفات الأنفس ، اذ لا يستقل جوهر عن جوهر بتحيز وقبول العرض ، وهما الصفتان النفسيتان اللتان أثبتهما الجوينى للجوهر ويقول البعض ممن يرون أن الجواهر غير متجانسة ان الذين اعترفوا بتجانس الجواهر كالأشاعرة ، وأكثر المعتزلة لا محيص لهم من أن يدخلوا الأعراض فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الأعراض .

وما يقوله هؤلاء حق من حيث ضرورة وجود الأعراض مع الجواهر فى الأجسام لتفسير التغير الملحوظ . غير أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين لا يرمون من وراء بحوثهم الى تفسير حقيقة الموجودات ، وانما الذى يرمون اليه

---

(١) الجوينى — الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد صفحة ٣٦ .

هو اثبات حدوث العالم ؛ لأنه الدليل على وجود الله سبحانه وتعـالى .

ويمضى الجوينى فى الكلام عن صفات الجوهر فيقول انه « ليس له شكل » . وهو ينقد قول الذين يناقضون أنفسهم فيذكرون مرة أنه مجرد من الشكل ، ومرة أخرى يشبهونه بذى شكل ؛ كأن يكون مربعا أو مستديرا أو يكون جزءا من شكل ، الى غير ذلك ، وقد رد الجوينى عليهم بأن قال : انه « اذا ثبت أن الجوهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيهه بذى شكل فان ما يشبه شكلا شكل ؛ اذ حقيقة المشبهين تقتضى ذلك » . ويقول الجوينى : انه ربما يصعب ذلك على الجهلة الذين يتصورون الجوهر فى ذاته ، والحقيقة أنه لا يمكن تصور غير الأجسام . ويقصد الجوينى بالتصور هنا تمثل الشىء فى صورة معينة ، وقد وضح الجوينى فكرته هذه حين قال « ... انما صعب هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد فى ضمائرهم ؛ ورتبوا على تصويره تصوير الاتصال به ، وليس يتصور فى هواجس النفوس وفكر القلوب الا الأجسام وكيف يطمع فى تصوير فرع ليس يتصور أصله » .

وهذا قول صريح للجوينى فى أن الجوهر الفرد لا يمكن حتى تصوره تصورا ذهنيا فى شكل معين ، مما يجعلنا تتبين فى وضوح ما لبس علينا عند حديث الجوينى عن الجوهر الفرد من حيث أن له وجودا عينيا أو لا ؟ .

فالجوهر الفرد اذن — بعد حديث الجوينى عن هذه الصفة —

لا يمكن أن يقال ان له فى ذاته وجودا يمكن أن يتحقق فى الواقع الخارجى .

ومن صفات الجوهر أيضا لدى امام الحرمين أنه « باق غير متجدد » . والجوينى حين يقول ذلك انما يعنى به اثبات أن الحى لو مات فهو هو لا يتغير شخصه ، والأمر كذلك بالنسبة لكل شىء ، فاذا وجد الجوهر يظل وجوده باقيا لا ينتفى بانتفاء الأعراض التى تتبدل عليه ، وانما ينتفى بانتفاء جميع الأعراض ان حدث وانتفت جميع الأعراض عن الجوهر .

وهنا ننبه الى أن ما يعنيه الامام بالبقاء ليس بقاء وجوديا ، فقد سبق أن نفينا عن الجوهر أى وجود عينى ، وانما هو بقاء ذهنى — ان صح هذا التعبير — ويعنى به الامام الثبات فى مقابل التغير المستمر الذى وصف به العرض ، بمعنى أنه — وهو الذى يحاول أن يثبت حدوث الأجسام أو حدوث العالم — قد فرض فى أحد شقى الموجود العينى التغير والتبدل ، ويريد أن يفرض فى الشق الآخر الثبات وعدم التغير أو البقاء — كما يقول — كل هذا لينتهى الى نتيجة ستتبين فيما بعد ، ونعنى بها اثبات الحدوث للأجسام .

ولمسألة بقاء الجوهر أهمية كبرى بين المتكلمين ، فقد كثرت فيها ردود الأشاعرة على المعتزلة . كما نجد لها ذكراً فى مباحثات ابن سينا مع تلميذه بهمنيار وأشار اليها ابن ميمون فى « دلالة الحائرين » ، وتناولها نصير الدين الطوسى ، وجلال الدين الدوانى بالبحث .

ثم ان الجواهر لدى امام الحرمين لا تتداخل ، وانما يجوز تجاوزها ، ويرى الامام أنه اذا أمكن حدوث التداخل جاز أن تتراكم جميع الجواهر فى حيز ضيق كحيز الخردلة ، كما يجوز أن يخرج العالم من حجم الخردلة اذا ما انفصلت . واذا جاز تداخل الجواهر وانفصالها كان معنى ذلك انعدام فعل الخلق الصادر عن الخالق ؛ ولذا قال الجوينى بعدم تداخل الجواهر حرصا على اثبات قدرة الله على الخلق . ثم ان اثبات تداخل الجواهر يترتب عليه تداخل الأعراض .. فقد يكون هناك جوهر أبيض وآخر أسود ، فان تداخل الجوهران فكيف يكون اللون عند تداخلهما ؟ يقول الجوينى : « انه لو كانت الجملة على الصفتين فهذا من جحد الضرورة » ورفض الامام لذلك راجع الى أحكام الأعراض التى سنبينها فى موضعها من البحث : اذ لا يعقل العرض الا بجوهر واحد فكيف يكون بجوهرين ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فالأعراض تتعارض لو كانت فى جوهر واحد وخصوصا أن السواد والبياض متضادان ولذا تعذر أن يكون الجوهران المتداخلان متصفين بصفتين معا . ويتساءل الامام فيقول : لو تداخل جوهران فأيهما الداخل وأيهما المدخول فيه ؟ أم أن كليهما داخل ومدخول فيه ؟ وأين حيز كل منهما ؟ فانهما حيزان . ومن ثم يرفض الجوينى القول بتداخل الجواهر .

هذه هى الصفات التى يصف بها الجوينى « الجوهر » وقد تبينا أن الامام يضفى على الجوهر أو يريد أن يكون للجوهر وجود فى العقل غير متحقق فى الواقع الخارجى ؛ بل يرى أنه

لا يصح أن يتصوره المرء فى صورة معينة لأنه لا يصح عنده أن يتصور فى الذهن الا الأجسام ، فاذا كان الأمر كذلك — وهو أن الجوهر له وجود فى العقل ولكن لا يتعين فى شكل — فيكون الجوهر اذن عبارة عن فكرة هى التحيز .

ثم ان الامام يسرع فيضع للجوهر صفة نفسية أخرى — كما تبينا ذلك — وهى قبوله للعرض فيخرج بالجوهر من عالم الفكر الى عالم الوجود العينى ، حينما يقرر له صفة « قبوله للعرض » من الصفات النفسية ، ولا غرابة فى أن يكون الجوهر عند الامام مترددا بين أن يكون له وجود فى الفكر ووجود فى الأعيان اذا ما تذكرنا أن الامام قد أراد منذ البداية — بقسمة « الموجود العينى » الى جوهر وعرض — اقامة مذهب معين لاثبات الحدوث ولم يكن يعنيه كيفية تصوير الواقع كما هو موجـود ، فكل ما هنالك أن الامام يرمى من وراء تعريف الجوهر ، والعرض — الذى سنتحدث عنه بعد قليل — الى تعيين الفروض الأولى التى يطلب من الباحث آن يتبينها معه لكى يصل فى النهاية الى اثبات الحدوث دون أن يكون بين فروضه أى تعارض مع التعريفات أو المصطلحات الأولى .

٥٧ — هذا فيما يتعلق بالجوهر وصفاته ، فاذا انتقلنا مع امام الحرمين من الجوهر الى « العرض » نجد أنه عرف العرض لغويا ، فقال انه هو « ما يعرض ولا يدوم مكثه » وقد أيد هذا المعنى بقوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا »(١) فالآية الكريمة

(١) سورة الأنفال ٨ من الآية ٦٧ .

تشير الى أن عرض الدنيا متاع زائل لا يدوم لأحد . وبقوله تعالى منبئاً عن « قوم عاد » وقد أظلهم العذاب : « قالوا : هذا عارض ممطرنا » (١) والمقصود بالعارض هنا سحابة لا تلبث أن تنقشع عنهم بزعمهم .

أما فى الاصطلاح فقد أورد الجوينى تعريف السابقين عليه للعرض فقال : ان بعض الأصـــوليين قد عرف العرض بأنه هو « ما لا يبقى وجوده » وهذا التعريف يتفق مع المعنى اللغوى الذى أيده القرآن كما يتفق ومقصود الأشعرى بلفظ « عرض » وهو أنه لا يبقى أكثر من زمنين ؛ وأن البعض الآخر قد عرفه بأنه هو « الذى يقوم بغيره وهو التعريف الذى ذاع بين الفلاسفة » . ويرى الجوينى أن هذا التعريف اذا صيغ بأسلوب آخر كان أوضح كأن يقال : « العرض ما يقوم بالجوهر » وذكر تعريفا ثالثا وهو أن العرض « هو الحادث الذى لا حيز له ، ويوجد بحيز ذات متحيزة » ويعلق الامام على هذا التعريف بأنه وان كان لا يخرج عن التعاريف الأخرى فى مضمونه الا أنه يوضح بالضبط الفرق بين الجوهر والعرض . ويلاحظ أن الايجى فى « المواقف » قد فضل تعريف امام الحرمين على غيره من التعريفات التى ذكرها وقال أنه هو « المختار » لأنه « خرج منه الاعدام والسلوب » ويعنى بهذا أن تعريف العرض بأنه « ما كان صفة لغيره » منقوض بالصفات السلبية . فانها صفة لغيرها ، وليست أعراضا لأن العرض من أقسام الوجود ومنقوض أيضا بصفاته تعالى ، اذ قيل بالتغاير

(١) سورة الأحقاف ٤٦ من الآية ٢٤ .

بين الذات والصفات . ويلاحظ أن الايجى يتفق مع الجوينى فى أن المعتزلة يقولون بأن العرض ثابت فى العدم .

وما ان ينتهى الجوينى من تعريف العرض تعريفا يميزه عن الجوهر حتى يشرع فى عرض الطرق التى سلكها لاثبات وجود هذا العرض . وهذه الطرق ثلاث : منها ما يعتمد على النظر ، ومنها ما يعتمد على الادراك الحسى ، ومنها ما يعتمد على الادراك النفسى .

يثبت امام الحرمين العرض بالنظر بأن يقول : انه لو اختص الجوهر بجهة معينة من الجهات فيمكن للانسان أن يرى أن اختصاص الجوهر بتلك الجهة لا يطول أمدها وانما يجوز عقلا امكان انتقاله الى حيز آخر .

وما ان يثبت الجوينى جواز اختصاص الجوهر المعقول بالجهات حتى يحث الباحث على التفكير فيما يدعو الى حدوث ذلك ويوجبه أو يقتضيه وهو ما سماه : المقتضى أو الموجب .

ويتعرض بعد ذلك للمقصود بالمقتضى هل هو نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ؟ .

ويتناول الفرض الأول وهو أن المقتضى نفس الجوهر ، ويناقشه ويثبت خطأه فيقول : « لو ثبت أن المقتضى هو نفس الجوهر لكان بذلك صفة نفس » وصفة النفس — لدى الجوينى — تلازم النفس ما بقيت كما سبق أن تبينا ذلك ، ومعنى هذا أن المقتضى الذى فرض أنه نفس الجوهر يكتسب صفة البقاء ، ويبقى ما بقى الجوهر ، وهذا مخالف لما تبينه الجوينى

منذ البداية ، وهو أن الجوهر يجوز أن يوجد وينتقل من جهة الى جهة عقلا .

ثم ان القول بأن الموجب هو نفس الجوهر لا يستقيم كذلك مع حقيقة الجوهر ؛ لأن الموجب يحدث تغيرا ملحوظا لا يمكث ولا يبقى ويختلف من جوهر الى آخر بينما الجوهر فى حقيقته كما اثبته الجوينى متجانس مع غيره من الجواهر ، فلا يمكن والأمر كذلك أن يكون هو الموجب للتغير الملحوظ لأن الموجب الذى يوجب ما يختلف من جوهر الى آخر يجب ألا يكون متجانسا ، وهذا ينتهى بنا الى أن المقتضى أو الموجب الذى فرضه كسبب للتغير الملحوظ مغاير لذات الجوهر . وأنه معنى زائد عليه.

ويثبت الجوينى العرض بالادراك الحسى بأن يقول : ان من أهم ما يجب أن يلم به المرء العلم بوجود أعراض تثبت بالادراك الحسى ، ويشير الى ذلك فى قوله : « ان من أهم ما تتعلق الاحاطة به أن يعلم أن ضروبا من الأعراض تثبت ذواتها اضطرارا ، ومحاولة الأدلة على اثباتها حيد عن التحقيق » ثم يسوق أمثلة فيقول « الألوان المعتورة على الذات تدرك حسا وتعلم اضطرارا ، وكذلك من أحس من نفسه لذة ثم أحس بعقبها ألما » .

ويؤكد أن من ينكر هذه المعانى يخرج عن مقتضى العقل ، فهو يرى أن كل تلك الأعراض مغايرة للجواهر ومدركة بالضرورة ، ولكن يثبت مغايرتها للجواهر يبين أنه عند احساس المرء بلذة فليس من المعقول أن يشعر معها بألم فى نفس الوقت ، وهنا يدخل الامام فى اثبات العرض بالادراك الحسى فيقول بأن هذا الشعور

باللذة التى يليها الألم شعور يحدث بطريقة مباشرة ويتبين فيه الباحث تعاقب الألم واللذة ، فلو كان الألم واللـذة هما عين الذات لما تبين المرء تعاقبهما فالعرض اذن مغاير للجوهر ، وهكذا يثبت الجوينى — بالاعتماد على الادراك النفسى — وجـود العرض . هذا فيما يتعلق باثبات العرض .

واذا كان الامام قد عرف لنا الجوهر ، ثم عرف العرض وحاول وهو يعرف الأخير أن يثبت وجوده ، فانه كان بذلك يدخل بنا فى أصوله الأربعة كما يسميها مع أهل الحق وهى الأصول التى يثبت بها حدوث العالم .

فامام الحرمين الذى أثبت وجود الجوهر ثم أثبت العرض قد حاول بذلك تبين الجواز أو التغاير فى أحد هذين الموجودين وهو العرض ، ونراه يحدثنا بعد ذلك عن هذا العرض ويقول ان ثبوته أى « ثبوت العرض » يعتبر الأصل الأول فى اثبات الحدوث .

ويسمى الجوينى بعـض الأعراض « اكوانا » والمتكلمون يختلفون عند تقسيمهم للأعراض والامام يرى أن كلمة « كون » فى ذاتها تتضمن معنى الحدوث ولكن لا يقصد بها هنا هذا المعنى، بل يقصد بالكون آنه ضرب من ضروب الأعراض التى لا يمكن أن تتصور الجوهر بدونها حيث قال « فالكون هو ما أوجب تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان » .

والأعراض التى يسـميها الجوينى أكوانا هى : الحـركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والمماسة ؛ فهذه الأعراض تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان حسب تعبير الامـام ،

ويقول : ان هذه الأعراض سميت بالأكوان لأنها تخصص الجوهر فى مكان ما ، واستعمال هذا اللفظ بهذا المعنى من اختصاص اللغة نفسها فيذكر الجوينى أن العرب قد درجوا على القول بأن « كان زيد فى الدار وهو كائن فى الدار » ويعنون بذلك اختصاصه بالدار ، واذا قالوا : زيد كان عنده ، فانهم يعنون اختصاصه بناحيته ، بمعنى أنه عند فلان ، فاذا نفوا كون زيد فى الدار فانهم يقصدون بذلك نفى كونه فى الدار ، وليس نفى ذاته ، فمن المستحيل نفى ذاته مع وجوده وبذلك يتضح أن استعمال لفظ كون بمعنى كان بمكان ما من استعمالات العرب لهذه الكلمة ، ويكون استعمال امام الحرمين للفظ كون للتعبير عن هذه المجموعة من الأعراض التى أشرنا اليها آنفا ليس جديدا ، وانما هو أحد مدلولات اللفظ لغويا .

وللعرض عند امام الحرمين أحكام وهو يتفق فى كثير منها مع غيره من المتكلمين فالأعراض لا تتحيز ، ومن طبيعتها أنها تعترى الجواهر ، ولا تبقى أكثر من وقت واحد ، فهى دائما متغيرة متقلبة ، ثم ان العرض لا يكون أبدا فى جوهرين ، والأعراض المتضادة لا تجتمع فى حيز واحد أى فى جوهر واحد . ومن صفات الأعراض أنها تشغل أوقاتا يقول الامام بصدد ذلك : « انه اذا استقر جوهر على جوهر ، ثم زال عنه ، وتحرك فى جهة من الجهات ، وتتابعت الحركات ، وانتفت عنه الفترات فلا يتصور أن يقطع جزءاً من الجو الا فى وقت ؛ اذ لا يتصور أن يقطع مسافة فى حركاته الا بأن يماس بكل حركة جزءاً فى جهة

حركته أو يحاذيه ان لم يماسه ، ثم لا تقع مماسه الا فى وقت . ويستحيل وقوع حركتين فى وقت واحـــد ؛ اذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه الى المكان الثالث فى وقت واحـــد لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المغرب الى أقصى المشرق فى وقت واحد » .

هذا فيما يتعلق بثبوت العرض وما يسميه الامام « أكوانا » وما حدّده من صفات الأعراض .

فاذا كان « ثبوت العرض » — كما تبينا من أقوال الامام — يعتبر الأصل الأول فى اثبات الحدوث ، فما هى الأصول الأخرى التى أثبتها الامام مع أهل الحق فى ذلك ؟

٥٨ — يقول الامام ان الأصل الثانى فى مذهبه فى اثبات الحدوث على (طريقة أهل الحق) هو اثبات « حدث الأعراض » يليه « استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض » ويليهما أصل رابع هو « استحالة حوادث لا أول لها » .

وسنتحدث عن كل هذه الأصول الثلاثة الآن بالتفصيل .

يرى الامام أن اثبات حدوث الأعراض يعتمد على أصول ثلاثة :

الأول : القول فى استحالة عدم القديم .

والثانى : اثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

والثالث : اثبات استحالة قيام العرض بالعرض .

ان امام الحرمين يثبت فى صراحة حدوث الأعراض ، ويعطينا فى ذلك مثلا يوضح به ما يعنيه فيقول : انه اذا أمكن تصـــور

وجود جوهر ساكن ثم تصور تحركه ، كانت هذه الحركة دليلا على أنها طارئة ، وحيث انها طارئة فهى حادثة ، وان حالة السكون التى كان عليها الجوهر قبل حركته قد انتفت ، وانتفاؤها دليل على أن السكون حادث . فلو كان السكون قديما لما أمكن القول بزواله .

وقبل أن يدعم امام الحرمين قوله هذا فى اثبات حدوث الأعراض بالأصول الثلاثة التى يرى ضرورة اقامتها لاثبات هذا الحدوث ، يرد على من ينكر حدوث الأعراض ويثبت أن الحركة والسكون اللذين تحدث عنهما فى مثاله هذا ، يمكن أن يقال عنهما انهما كانا كامنين فى الجوهر وليسا طارئين عليه ، فيقول لهم : اننا اذا سلمنا بذلك كان معناه امكان اجتماع الحركة والسكون فى الجوهر ، وهذا أمر مستحيل ؛ لأن الحركة والسكون ضدان، ثم اذا قبلنا القول بكمون السكون والحركة فهذا يعنى تتابعهما فى ظهورهما على التوالى ، والتتابع من صفات الأعراض .

وهذا يسوقنا الى أن الظهور والكمون عرضان بحيث يثبت للحركة عرضان هما الحركة والظهور ، وهذا مخالف لأحكام الأعراض على نحو ما بينها الامام ، وبهذا يبطل القول بالكمون ، ويثبت الامام أن الحركة حادثة بعد أن لم تكن .

وأما الاصول الثلاثة التى ينبنى عليها اثبات حدوث الأعراض، فيرى الجوينى فى اثبات استحالة عدم القديم أن القديم لا يخضع لعامل الفناء ، لأنه « يستحيل عدمه » ودليله على ذلك أن وصف الوجود بأنه قديم يستحيل معه القول بأنه قد كان عدما فى وقت

من الأوقات ، وهذه الحقيقة يدركها العقل دون عناء ، وحتى اذا أمكن القول بجواز ذلك فهذا ينتهى بنا الى القول بجواز القديم ، واذا سلمنا هنا بالجواز استلزم ذلك أن يكون هناك مقتض ، والقول بالمقتضى بالنسبة للعدم قول لا يقبل عقلا ، فالعدم نفى محض[1] .

ثم انه يستحيل القول بأن العدم ضد للقدم ، اذ أنه لو حدث وانتفى القدم فالقديم فى قدمه أحق بمنع حدوث العدم له ، من العدم الذى ينفى القدم[2] ، كما أنه لا يجوز انتفاء القديم لانتفاء شرط من شروط قدمه ، لأنه اذا سلمنا بذلك كان معناه انتفاء شرط من شروط وجوده ، وافتقاره الى مقتض فى عدمه وقد أثبتنا — فيما سبق — استحالة وجود فاعل للعدم لأنه نفى محض . وهذا ينتهى بنا الى القول باستحالة عدم القديم .

أما فيما يتعلق بالأصل الثانى من أصول اثبات حدوث الأعراض وهو استحالة قيام العرض بنفسه فالامام يقول فى ذلك: ان العرض محتاج الى محل — فهو لا يقوم بنفسه ، وانما يقوم فى غيره ، ويكون سببا فيما يطرأ على هذا الغير الذى هو الجوهر من تغيرات — وهذا يعنى أن الحركة التى تطرأ على الجوهر لا يصح أن يقال عنها انها تنتقل من جوهر الى جوهر ، وانما هى الانتقال بنفسه ، فهى التى تنقل الجوهر ، اذ أننا لو قلنا بانتقالها كان معنى ذلك أن الأعراض التى تنقل الجواهر ،

---

(١) الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ص ٢١ .
(٢) الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ص ٢٢ .

وتنتقل من جوهر الى آخر تحتاج فى تنقلها الى عرض آخر هو التنقل بالنسبة لها ، ولذا أوجب الجوينى ضرورة اعتبـار أن الأعراض لا تنتقل بنفسها من جوهر الى جوهر ؛ لأن هذا يقلب جنسها من ناقلة الى منقولة أى من معنى زائل الى محـل ، والأعراض ليست بمحل ؛ لأنها لا تقوم بنفسها ؛ ولذا أثبت الجوينى أن من صفات الأعراض أنها لا تبقى أكثر من وقت واحد كما تبينا ذلك .

أما الأصل الثالث [1] من أصول اثبات حدوث الأعراض وهو اثبـات استحالة قيام عرض بعرض فقد سبق أن تحدثنا عنه ، وبينا أن الجوينى قال بأنه لو قام عرض بعرض لانقلب جنسه وأصبح جوهرا ؛ اذ أن قبول الجوهر للعرض صفة من الصفات النفسية للجوهر ، فلا يصح أن يتصف بها العرض ؛ فاذا ثبت استحالة عدم القديم ، واستحالة انتقال العرض من جوهر الى جوهر ، وقيام عرض بعرض ، ثبت لدينا أن ما يعدم ليس بقديم ، فهو حادث ، وهو ما نسميه العرض ، وأن استحالة انتقاله معناها أنه لا يدوم بقاؤه ، وانما هو متجدد من حيث كان كل عرض يعرض فى جوهر حادثا .

وينتهى الجوينى بذلك الى اثبات حدوث الأعراض ، وهو الأصل الثانى من أصول اثبات الحدوث .

٥٩ — فاذا انتقلنا الآن مع امام الحرمين وأهل الحق الى

---

(١) الجوينى ـ الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد صفحة ٢٢ .

الأصل الثالث من أصول اثبات الحدوث وهو اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض نراه يقول : ان الجوهر لا يصح أن نتصوره بغير العرض ، فقد سبق أن وصفه بأنه قابل للعرض، وأن صفة قبوله للعرض من الصفات النفسية للجوهر ، كما تبينا أن الجوهر فعلا لا يمكن أن يتصور بدون العرض لأنه غير ذى شكل ، فتصوره فى صورة متعينة المعالم — كما سبق أن بين الامام ذلك عند حديثه عن صفات الجوهر — متعذر فالامام يثبت الجوهر قابلا للعرض لا يتعرى عنه أبدا ، بمعنى أن الأعراض تتوالى عليه هى وأضدادها وأن هذه الأعراض لا تبقى أكثر من وقت واحد كما يقول ، وأنه اذا كان هناك عرض ليس له ضد كالبقاء مثلا ، فلا يصح أن يتعرى الجوهر عنه أبدا ، وقد تبينا فعلا أن من صفات الجوهر التى ذكرها الامام البقاء وعدم التجدد .

٦٠ — وأخيرا يعرض الجوينى للأصل الرابع [١] من أصول اثبات حدوث العالم ، وهو استحالة وجود حوادث لا أول لها ، فيقول بأن من يعتقد بأن هناك حوادث لا نهاية لها — بمعنى أن هناك خلقا مستمرا فيما لا يزال منذ القدم وأن هناك دورات للفلك تسبق الدور الذى نحن فيه — لابد أنه يرى أن هناك انقضاء لكل دورة ، وهذا يعتبر نهاية لها . فلا يوجد اذن حوادث لا نهاية لها ، بل ان للموجودات مفتتحا وأولا ينفى عنها اللانهائية.

---

(١) الجوينى — الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد صفحة ٢٣ .

٦١ — وهنا ، وبعد أن يعرض الجوينى أصوله الأربعة هذه فى الحدوث وهى: اثبات العرض ، ثم اثبات حدوث العرض، ثم اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، ثم اثبات حوادث لها أول — : كل ذلك ينتهى به الى أن هذا الموجود — الذى قسمه سابقا الى جوهر وعرض فأصبح لديه شقان لهذا الموجود : أحدهما الجوهر والآخر العرض ، وبعد أن فرض فى الأول وهو الجوهر البقاء ، وعدم التغير ، وتبين فى الثانى التغير والتبدل والجواز — مترابط القسمين — الجوهر والعرض — لأنه يقول باستحالة تعرى كل منهما عن الآخر ، وهذا ينتهى به الى أن ما لا يسبق الحادث حادث ، بمعنى أن الجوهر الذى يرتبط بالعرض الحادث ارتباطا لازما ، لا يسمح لنا بتصور وجوده سابقا على العرض هو أيضا حادث .

فاذا كان الجوهر والعرض حادثين ؛ وهما شقا الموجود العينى ؛ أصبح هذا الموجود العينى حادثا ، وهو الموجود الذى عرفه الامام بأنه هو الشىء ، أو كل موجود سوى الله تعالى ، أو العالم .

وهكذا يثبت امام الحرمين حدوث العالم بقسمة الموجود الى جوهر وعرض ، وهى الطريقة التى سميناها بمذهب امام الحرمين فى اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق .

الفصل السادس

الجوينى واثبات الحدوث على طريقته الخاصة

٦٢ — فاذا انتقلنا مع امام الحرمين الى طريقته الثانية وهى ما سميناه ، « مذهب امام الحرمين فى اثبات الحدوث على طريقته الخاصة » نجد أنه قد عرف أول ما عرف العالم فقال : « هو كل موجود سوى الله تعالى »[١] وهو تعريف يعبر عن كل موجود سوى الله تعالى فى وجوده العينى .

ويدرك المرء لأول وهلة من هذا التعريف — كما سبق أن بينا ذلك — أن الموجودات لدى الامام هى : الله جل جلاله ، والعالم كما هو موجود ، دون قسمة الى جوهر وعرض . بل نرى الامام يقول أن هذا العالم « أجسام محدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها فى تركيباتها وسائر صفاتها »[٢] .

نرى من هذا التعريف للعالم أن الامام يسلك طريقا مخالفا للطريق الذى سلكه مع أهل الحق ، فهو يصور العالم كما يلمسه فى الواقع المحسوس ، فيقول بأنه يضم موجودات أجسامها

---

(١) الجوينى ـ العقيدة النظامية ص ١٣ .
(٢) نفس المرجع ـ ص ١٤ .

محدودة ، ذات أشكال وأحجام ظاهرة ، وحين يتكلم فى هذا الموضوع عن الأعراض فانه لا يعنى بها ما اصطلح عليه أهل الحق من أنها ذلك الموجود الذى لا حيز له ولا يتحيز الا بالجوهر ، بل يعنى الصفات المتغيرة فى الموجودات كاللون والهيئة وغير ذلك مما يدركه المرء فيما حوله من الأجسام .

وهذا التصور للعالم يوضح مضمونه فى الوجود العينى تبعا للمعرفة الحاصلة عن طريق الحواس من رؤية وشم وذوق وسمع ولمس .

والتعرف على الأجسام عن طريق الحواس يتم بصفة ضرورية دون نظر ، كما سبق أن تبينا ذلك عند حديثنا عن المعرفة لدى امام الحرمين ، وما أن ينتهى الجوينى من تبين وجود الأجسام بالمعرفة الضرورية ، حتى يتجه الى تلمس معنى الجواز فيما تتميز به هذه الأجسام من صفات متغيرة ، سواء فى ذلك ما يدرك منها بحواسنا ، أو ما يخرج عن نطاق هذا الادراك ، فالعقل الذى يتبين تلك الصفات السابقة الذكر ، ثم يتبين غيرها ثم غيرها ، لابد أن يحكم بامكان تشكلها فى غير الصورة التى هى عليها ، ومن هنا يرى الامام أن جميع الموجودات يسرى عليها حكم الجواز ، وهذا يتضح من قوله « ما سكن منها لم يحل العقل تحركه ، وما تحرك لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعا الى منتهى سمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ؛ وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائيا عن مجراه »(١) . فيتضح

(١) نفس المرجع ص ١١ .

بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعه . ويقول الامام بأن اثبات الجواز على الأجسام يجعل القول بوجوبها مستحيلا ، فهذه الموجودات التى تتغير ولا يمكن أن تثبت على حال ، لا يصح أن يقضى العقل بأنها واجبة ، فهى اذا ليست بقديمة ؛ والعالم بما فيه من موجودات « مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه » فاذا لزم العالم حكم الجواز استحال قدمه .

فاذا كان العالم جائزا — كما يقول الامام — فهو اذن مفتقر الى فاعل أو صانع له ، فالتغير والتبدل فى العالم الخارجى لا يتم من تلقاء نفسه ، بل لابد له من صانع أو مؤثر ، ومن هنا ينتهى الامام الى القول بصانع لهذا العالم .

هذان هما المذهبان اللذان عرضهما امام الحرمين فى مصنفاته لاثبات الحدوث ، والأول — كما قلنا — على طريقة أهل الحق ، والثانى على طريقة الامام الخاصة ، البعيدة عن قسمة الموجود العينى الى جوهر وعرض ، والتى تتبين الجواز فى الموجودات بالادراك الحسى .

والكلام فى اثبات حدوث العالم لا يقف عند حد اثبات حدوث الموجودات وحسب ، وانما يتعداه الى الكلام عن الصانع وصلته بالعالم من حيث كيفية ايجاد وخلق هذا العالم ، ومن هنا نرى امام الحرمين يتعرض لهذه المسائل سواء كان ذلك فيما يتعلق باثبات الحدوث بالطريقة الأولى أو بالثانية .

يقول امام الحرمين : ان صانع العالم مريد مختار ، وانه كان

يعلم بوجود العالم منذ الأزل ، فعلمه أزلى ، مثله فى ذلك كمثل غيره من الصفات الالهية .

يحدثنا امام الحرمين عن هذا الصانع القديم المريد المختار فيقول : انه لابد أن يكون قديما ؛ لأنه لو كان حادثا لاقتضى أن يكون له مقتض فيخرج بذلك عن وجوبه ، ويصبح حادثا ، وهذا مخالف لما هو عليه فعلا ، فقد تبينا أنه هو المقتضى الواجب الذى يوجد كل موجود عينى ممكن .

وأما أنه لابد أن يكون هذا الصانع مريدا مختارا : فلأنه لو لم يكن كذلك لما استطاع أن يؤثر وجود العالم فى هـذا الموضع من الخلاء مثلا دون ذاك ، أو فى هذا الوقت الذى حدده له دون وقت آخـر حيث قال : « لأن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثله » [1] .

ويفسر لنا الامام ذلك بمثال فيقول : « اذا كان هناك دواء له خاصية جذب الصفراء دون غيرها ، فان هذا الدواء لا يعقل أن يجذب بعضا من الصفراء دون البعض الآخر ، بمعنى أنه اذا جذب بعض الصفراء فلم يترك البعض دون البعض ؛ لأنه يفعل ذلك لا عن اختيار وارادة بل عن طبيعة فيه جبل عليها » .

والأمر على عكس ذلك بالنسبة لما حدث للعالم ، اذ أن العالم قد وجد فى حيز معين والأحياز كلها متشابهة ، فلم وجد العالم فى حيزه هذا دون الآخر ؟ لو كان صانع هـذا العـالم

---

(1) الجوينى ـ العقيدة النظامية صفحة ١٢ .

على مثال الدواء الذى يجذب الصفراء أينما وجد دون اختيار لكان حكمة حكم الدواء ، ولما اختص العالم بمكان دون مكان، وزمان دون زمان . وهكذا يبين لنا امام الحرمين أن تعين العالم فى مكان معين وزمان معين ينتهى بالباحث الى اثبات أن صانع هذا العالم مريد مختار ، وهذا ما يرمى امام الحرمين الى اثباته ، وهو أن صانع العالم قديم ، خلق العالم حسب مشيئته ، فى الوقت الذى أراده ، وعلى الوجه الذى ارتضاه .

واذا كان الامام يرى أن العالم قد وجد فى وقت معين ومكان معين ، فانه يثبت أن هذا العالم كان فى علم الله منذ الأزل ، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى كان يعلم أن العالم سيوجد ؛ وقد سبق أن أشرنا فى سياق حديثنا عن الشىء أن الجوينى ومعه الأشاعرة لا يرون أن هناك علاقة افتقار من العالم لله ، وان الله ينظر الى هذا العالم نظرة رحمة واشفاق الى أن يوجده على نحو ما فعل بعض أهل الطرق من الصوفية حينما أقاموا حدوث العالم على اثبات هذه العلاقة ، فأهل الحق يثبتون الخلق أو الايجاد من العدم المحض ، واذا كانوا يرون أن هذا العدم معلوما فانهم يقصدون بذلك فقط العلم به ، أى العلم بأن هناك شيئا سيوجد من ارادة الله واختياره مما يجعل العالم قديما من حيث انه معلوم بعلم الله ومتعلق به بعلاقة الافتقار وأهل الحق يثبتون أنه متى وجد هذا العالم ، فالخلق فيه مستمر بمعنى أن الله لا يترك مخلوقاته ، وانما يرعاها دائما ويحفظها فيجرى ما يجرى عليها من تبدلات وتغيرات ، ولا يتخلى عنها ، وأن لا أثر لقدرة

الانسان التى يسميها الجوينى بالقدرة الحادثة الا فى حدود ما أراده الله لها ، فان كان لفعل الانسان مقدور فلأن الله أراد أن يكون الأمر كذلك .

فاثبات مقدور لفعل الله سبحانه وتعالى أمر ضرورى لدى أهل الحق ، وقد سبق أن تبينا كيف أنهم عرفوا الشىء بأنه الموجود وبنوا على هذا التعريف ما رموا الى اثباته من أنه لابد أن يكون لفعل الله مقدور حقيقى هو الشىء .

واذا كان الامام قد بين علاقة الخالق بالمخلوق كما هو موجود أى فى وجوده العينى ، فانه لم يفته أن يبين هذه العلاقة فيما يخص الموجودين الذين قسم اليهما الموجود العينى ، وأعنى بهما الجوهر والعرض .

تحدث الامام عن ذلك فاذا به وهو يثبت العرض ، يثبت أنه مخلوق حادث ، ولا ينسى عندما يتحدث عن الجوهر أن يصف لنا حال هذا الجوهر فى أول وجوده ، وهو الذى وصفه الامام بأنه يستحيل أن يتعرى عن العرض ، فيقول بأن الجوهر ساكن فى الوقت الأول من وجوده ، وعندما نقول الوقت الأول نعنى بهذا أن امام الحرمين قد وصف العرض بأنه لا يمكث أكثر من وقت واحد ، فهذا الوقت الأول بالنسبة للجوهر هو الوقت الواحد بالنسبة للعرض الذى أثبته الجوينى للجوهر فى أول وجوده وهو السكون . ثم تتوالى عليه الأعراض سواء ما كان منها أكوانا أو أعراضا عادية وقد سبق أن بينا ما يعنيه امام الحرمين بالكون.

ويكون توالى الأعراض على الجواهر بقدرة الله التى تعمل على احداث التغيرات المستمرة فى العالم .

وبهذا ينتهى امام الحرمين من اثبات حدوث العالم بالطريقتين اللتين عرضناهما فيما سبق واللتين ينتهيان الى اثبات وجود صانع لهذا العالم قديم مختار يرعى العالم بعد أن يخلقه ، ولكن دون أن يكون بينه وبين هذا العالم أية صلة قبل الايجاد .

فأهل الحق ومعهم امام الحرمين يثبتون الوجود من العدم المحض ، وهم يتميزون فى ذلك عن غيرهم من المتكلمين والصوفية والفلاسفة على نحو ما يظهر لنا ذلك من مقارنة مذهبهم بمذهب كل من هذه الفئات الثلاث ، وقد سبق أن عرضنا لذلك فى التمهيد لهذا القسم .

الفصل السابع
الجوينى بين الكلام والتصوّف

٦٣ — انتهينا الآن من عرض مذهبى الامام فى الحدوث ، وتبينا أن كلا منهما يختلف عن الآخر كل الاختلاف ، وأن هذا الاختلاف جوهرى ، فبينما يقوم المذهب الأول على تقسيم الموجود الى جوهر وعرض ، يعتمد الثانى على تمثل الجواز تمثلا مباشرا دون قسمة الى جوهر وعرض .

والذى يهمنا الآن أن نرى ما اذا كان امام الحرمين قد بقى أثناء عرضه لآرائه فى كل مذهب متفقا وما فرضه من فروض أولى سماها مع أهل الحق بالمصطلحات أو أنه قد خرج عن مقتضى تلك الفروض .

أقام امام الحرمين أقواله فى الحدوث فى المذهب الأول على تعريفات بينها كما سبق أن وضحناها :

فعرف العالم بأنه جواهر وأعراض .

وعرف الجوهر بأنه كل جرم .

وعرف العرض بأنه هو الموجود الذى لا يتحيز بنفسه .

وعرف الشىء فقال أنه هو الموجود ولا موجود سواه .

وقد تحدث عن الشيء والجوهر والعرض بافاضة ، كما أثبتنا ذلك .

فهل كانت أقواله فى كل هذه المصطلحات تتفق وتعريفاتها ؟

ان حديثه عن الشيء ينتهى كما أثبتنا ، الى اثبات قدرة الله بمعنى أن الله يخلق الموجودات من العدم .

ثم يقسم الامام هذا الموجود العينى الى موجودين مجردين هما الجوهر والعرض كما تبينا ذلك ، وكل ما يرمى اليه هو اثبات الحدوث بتبين الجواز عقليا فى الموجود العينى . ثم حصر كل ما يمكن أن يحدث من تغير وتبدل فى هذا الموجود العينى الذى هو العرض ، وترك وراءه الموجود الآخر الذى هو الجوهر بعيدا عن أن تناله كل معانى التغير والتبدل ، ولكنه وصفه بصفات أخرى لا تعبر عن تغير أو تبدل ، وانما تشير الى نواح أخرى مما أراد امام الحرمين أن يكون الجوهر عليها ، الا أنه ربط بين هذا الموجود وراء العرض وبين العرض برباط لا يصح أن ينفصل، كل ذلك لكى يجعله حادثا كالعرض بحكم اتصاله به ، وبهذا أثبت حدوث الموجود العينى المؤلف من الجوهر والعرض فهل كان امام الحرمين ومعه أهل الحق فى حاجة الى هذا التعقيد ، واقامة هذا النسق المركب لاثبات حدوث العالم لأنه مؤلف من جواهر وأعراض ؟

قبل أن نجيب عن ذلك ، علينا أن نبحث فى اتساق الأقوال فى كل من الجوهر والعرض . وصف امام الحرمين الجوهر بأنه هو المتحيز المغاير للعرض ، وأنه يتناهى فى القسمة ، وأنه هو ذلك

الجزء الذى لا يتجزأ » أو الجوهر الفرد ، وأنه لا شكل له ، وهو متجانس مع غيره من الجواهر باق لا يتداخل مع الجواهر الأخرى . فهل هذه الصفات تتفق وما يرمى اليه الامام من اثبات أن الجوهر حادث مثله فى ذلك كمثل العرض تماما ؟

ان القول بأنه المتحيز قد وضحه لنا بأنه يعتمد على معنى الامتداد ، خصوصا وأن الامام لم يعين للجوهر شكلا .

أما القول بأنه جزء لا يتجزأ فقد رمى امام الحرمين من وراء وصف الجوهر بهذه الصفة الى اثبات تناهى الأجسام فى تجزئتها، كل ذلك لكى يثبت قدرة الله ، فاذا ثبتت قدرة الله ثبت وجود الله سبحانه وتعالى ، اذ لو كانت الأجسام لا تتناهى فى تجزئتها ، لما أمكنه أن يشرع فى الخلق » وينتهى من فعله وأجزاء الحوادث ما زالت غير متناهية . ومن هنا كان وصف الجوهر بأنه الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد يعنى اثبات فعل الخلق .

ولهذا تتفق هذه الصفة للجوهر مع اثبات حدوث الأجسام .

ومن الصفات التى تتفق وهذه الغاية القول بتجانس الجواهر ، فهذه الصفة معناها أن الجواهر كلها متماثلة بحيث يرجع التباين أو الاختلاف الملحوظ فى الأشياء الى ثبوت العرض . والعرض الذى لا يلبث أكثر من وقت واحد لا يثبت للجوهر الا بالارادة الالهية فى كل وقت ، أى أن الله يخلق الأعراض كما يخلق الجواهر . وهكذا يكون القول بتجانس الجواهر من الصفات التى تنتهى الى اثبات قدرة الله ، وبالتالى الى اثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض .

ثم القول بعدم تداخل الجواهر ينتهى أيضا الى اثبات قدرة الله على الخلق ، فقد سبق أن بينا أنه لو تداخلت الجواهر لأمكن تراكم جميع جواهر العالم فى حيز واحد ، مما يسمح بعد ذلك بتصور خروج العالم بأكمله من حجم خردلة على حد تعبير الامام » والقول بذلك يتنافى مع اثبات قدرة الله ، وعلى هذا لم يقبل الامام القول بتداخل الجواهر . ووصف الجوهر بأنه باق لا يتعارض وحدوثه ، فقد بينا أن الامام يعنى ببقائه التمييز بينه وبين العرض الذى هو متجدد متغير ، فالمقصود ببقاء الجوهر هو اثبات أن هناك وراء المتغير المتبدل شيئا ثابتا تحل فيه الأعراض ويبقى بالرغم من تجدد الأعراض وتغيرها وفنائها المتوالى .

كل هذا يجعلنا نثبت أنه ليس هناك تعارض بين صفات الجوهر ، وأنها كلها تنسق وتتفق لاعطائنا فكرة مفصلة عن ذلك الموجود المعقول الذى افترض الامام وجوده منذ البداية .

فاذا انتقلنا الى العرض ، وجدنا أيضا أن صفاته لا تتعارض فيما بينها ، فكونه لا حيز له ، وأنه لا يبقى أكثر من وقت واحد ، ولا يكون فى جوهرين معا ، كل ذلك يكسبه صفة التغير والتبدل التى تسمح للباحث بتبين الجواز فى الموجودات العينية فى العالم .

ومن هنا يمكن القول بأن الأقوال فى الجوهر والعرض لاتتعارض فيما بينها وتنتهى كلها فى تماسك الى اثبات حدوث العالم .

ولكن الذى نأخذه على امام الحرمين هو وضعه للشىء

كمصطلح من المصطلحات التى يقيم عليها القول فى اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق » فقد تبينا أن اثبات الموجود وحدوثه بقسمة الموجود الى جوهر وعرض لا يحتاج الى القول بالشىء ، فالمرء يتبين الجواز من صفات العرض ، وينتهى الى اثبات حدوث الموجود بشقيه بفضل ما وضعه الامام من صفات للجوهر كلها تتآلف وتتآزر لاثبات الحدوث ، فالقول بالشىء غريب عن هذا النسق ، نسق اثبات الحدوث بقسمة الموجود الى جوهر وعرض، فالقول بالشىء فى ذاته على النحو الذى بينه امام الحرمين ينتهى الى اثبات الحدوث ؛ لأنه يثبت قدرة الله ، واثبات قدرة الله تعنى أن هناك مقدورا له ؛ اذ لا قدرة بلا مقدور » والمقدور لا يصح أن يكون قديما ، وانما هو حادث ، فالقول بالشىء — كما تبينا — ينتهى الى اثبات الحدوث ولا يحتاج الى أقوال أخرى لاثبات هذه النهاية ، فكأن الامام ومعه أهل الحق قد وضعوا أسلوبين أو طريقتين جنبا الى جنب الشىء الذى ينتهى الى اثبات الحدوث، والجوهر والعرض اللذين ينتهيان أيضا الى اثبات الحدوث . فهل فات امام الحرمين أن القول بالشىء لا يصح أن يدخل فى نسق يثبت فيه الحدوث ثم يثبت قسمة الموجود الى جوهر وعرض ؟

ان القول بالشىء — على العموم — لا يتعارض مع القول بالجوهر والعرض ، فتعريف الشىء بأنه الموجود اثبات له بأنه المقدور — كما قلنا — ومن ثم يصبح الحدوث صفة للشىء . وعلى هذا يمكن أن نقول بالعرض الزائد على الجوهر ، فالقول

بالجوهر والعرض من هذه الناحية لا يتعارض مع القول بالشيء، ولكن هذا لا يمحو ما لاحظناه من عدم اعتماد القول بالجوهر والعرض على القول بالشيء فى النسق الذى أقامه الامام لاثبات الحدوث على طريقة أهل الحق .

واذا أردنا أن نجد مبررا لجمع أهل الحق ومعهم امام الحرمين بين هذه التعريفات الثلاثة : الشيء ، والجوهر ، والعرض ، نقول انهم ربما أرادوا أن يكون لمذهبهم فى الحدوث أساس من الوجود العينى فقالوا بالشيء قبل أن يقسموا الموجود الحادث قسمة عقلية الى جوهر وعرض .

وأغلب الظن أن قولهم بهذه المصطلحات الثلاثة فى اثبات الوجود الحادث راجع الى وجود هذه المعانى بين العرب من قبل، فقد استعملها المعتزلة ، وكان لأهل الحق ردود عليهم فيها ، كما تبينا ذلك عند الحديث عن المعتزلة فى التمهيد لهذا القسم ، وربما كانت معانى الجوهر والعرض مألوفه عند العرب قبل ظهور المعتزلة ، لانتشار ثقافات وأديان متعددة بين العرب لابعد ظهور الاسلام فحسب ، بل من قبل ظهور الاسلام ، على نحو ما يتبينه الباحث من دراسته لهذه الفترة . ويكون أهل الحق قد اضطروا الى اثبات الحدوث بالاعتماد على هذه المعانى للرد على خصومهم الذين يستعملونها ، فأرادوا الرد عليهم بسلاحهم .

فاذا انتقلنا الآن الى مذهب امام الحرمين فى اثبات الحدوث على طريقته الخاصة لنتبين مدى اتساق الأقوال فيه ، نجد أن الامام ينتقل فى سهولة ويسر من تبين الجواز بالادراك الحسى الى

تبين مقتض وجوده واجب ليحقق ما بالجائزات من تغير وتبدل ، فيثبت وجود الصانع .

فهذه الطريقة كما نرى بسيطة سهلة ، لا تعقيد فيها ، وتنتهى الى نفس النتيجة التى ينتهى اليها المرء باتباع الطريقة الأولى ، غير أنه اذا كانت هذه الطريقة — وهى مذهب امام الحرمين فى اثبات الحدوث على طريقته الخاصة — تتسم بالبساطة ، فانها لا تخلو أيضا من المعانى الفلسفية التى تتوفر فى المذهب الآخر فى اثبات الحدوث . وذلك أن هذا الاستدلال ، اذا فحصناه ، وجدناه يجمع بين الطريقة المشهورة عند أهل الحق باثبات وجود الله اعتمادا على معنى الحدوث ، وبين طريقة الفلاسفة فى اثباته حيث يعتمـدون على التمييز بين المعنيين الأوليين اللذين هما : الوجوب والامكان . ويكفينا مثالا لذلك ما ذكره الفارابى فى كتابه « عيون المسائل » .

ان قسمة الموجودات الى جوهر وعرض تجعلنا نلمس منذ البداية أن هذه القسمة عقلية لا يمكن تحقيقها فى الواقع الملموس؛ اذ يستحيل تعرى الجواهر عن الأعراض فكأن الامام — بقسمته الموجود الى جوهر وعرض — قد تبين عنصرين فى الموجودات ، وهذان العنصران عقليان . ثم ان الحكم على الجوهر بأنه المتحيز يجعل الامتداد حقيقة الموجودات ، ولكن ليس ذلك الامتداد الحسى الذى ندركه بحواسنا والذى تعنيه الأعراض فى الواقع الملموس ، وانما هو امتداد فى العقل ، مماثل للامتـداد الذى يقول به المشتغلون بالهندسة .

والدارس لأقوال الامام يتبين كيف يشير فى مواضع عدة الى الهندسيين ، ويقول بأن الجزء الذى لا يتجزأ هو النقطة الهندسية ، ويذكر أمثلة مستقاة من الهندسة فى نقاشه لأقوال الخصوم .

غير انه اذا كان الامتداد العقلى هو حقيقة الجوهر فانه لا يجب أن نظن أن حقيقة الموجود العينى هى الامتداد العقلى ، اذ أن هذا ينتهى الى الشك فى الوجود العينى والأعراض المرئية والامام كما نعلم لا يشك فى المعرفة الحسية أو النفسية ، ويرى أن الحواس والنفس من مصادر المعرفة ، فالامام لا ينكر ما يتلقاه من معرفة عن طريق الحس والنفس ، ويعترف — كما رأينا — بالموجود كما هو موجود فى الواقع الخارجى . غير أنه فى الوقت نفسه ينساق وراء ما تؤدى اليه القسمة الى جوهر وعرض ، ويتناسى الأصل الأول الذى وضعه لنفسه وهو القول بأن الشىء هو الموجود وجودا عينيا ، ويأخذ فى بيان حقيقة الموجود العقلى الذى يبتعد به عن الوجود العينى .

واذا بقينا مع الامام فى المجال الذهنى تبينا معه أن حقيقة الموجودات هى الجواهر الفردية المتجانسة التى لا تتجزأ ، وكل جزء منها لا شكل له ، وهو الحيز ، وأن هذه الجواهر لا تتداخل ، وهى باقية بقاء ذهنيا ، ومغايرة للأعراض ، ولكن الامام ينتقل بنا سريعا الى مجال الوجود العينى ، فيثبت هذه الجواهر الفردة غير متعرية عن الأعراض . فنرجع معه الى مجال الحس ، ونتبين موجودا عينيا مغايرا للوجود الذهنى الذى تحدث عنه الامام

فى حديثه عن صفات الجواهر ؛ لأنه يمثل الموجود كما هو موجود فى كتل متعينة متحددة ذات أشكال لها هيئات ، وتتوالى عليها الأعراض .

وبصرف النظر عن انتقال امام الحرمين سريعا من مجال الذهن الى مجال العينيات ، فاننا نقول ان صفات الجواهر التى أثبتها يترتب عليها بعض النتائج فيما يخص تفسير الوجـود العينى للموجودات .

فالقول بالجزء الذى لا يتجزأ معناه أن حقيقة الموجودات ذرات وأن تجانسها يثبت أن جميع هذه الموجودات متماثلة بحكم تماثل جواهرها ، ومن ثم فان كل ما هو مخلوق لا يتمايز فى حقيقة نفسه ، وانما يقع التمايز فى الأعراض ، ويضرب الجوينى مثالا لذلك فيقول : ان الهواء لا يخالف النار الا فى الأعراض اذ النار مثلا من حيث حرارتها ولونها المخصوص تخالف الهواء . أما ان يكون الهواء مختلفا عن النار لاختلاف جوهريهما ، فذلك مالا يقول به الامام لأن الجوهرين متساويان فى صفتى نفسيهما اذ كل واحد منهما يتصف بالتحيز وقبول العرض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يجوز لنا تقدير قيام أوصاف النار وأعراضـها بالهواء . فيذكر الجوينى أنه ليس هناك ما يمنع من أن يتصف الهواء بأخص خصائص النار ، وذلك حين يحمى حتى يصير فى مثل حرارة النار ، كما يذكر أنه « لا يبعد أن يبدع الله سبحانه وتعالى فى الهواء لون النار اذ ما يقبل لونا يقبل كل لون ، وكذلك لهيب النار واضطرامها مما لا يبعد تصوره فى الهواء » .

ويرى الامام ان ما قاله بصدد الهواء والنار يمكن اطلاقه بالنسبة لجميع الموجودات ، فاختلاف الصخور عن الماء مثلا راجع الى « مخالفة أعراض المتجسدات لأعراض المائعات » . ومما يثبت ذلك أن ذوبان الحجر غير مستحيل ، وبهذا يصبح تحول الأجسام بعضها الى بعض ممكنا .

هذا ما يؤدى اليه القول بتجانس الجواهر .

أما القول بأن الجواهر لا تتداخل ، فمعناه أنها تبقى متجاورة، فاذا عرفنا أن امام الحرمين يثبت أنه لا خلاء فى هذا العالم ، وأن العالم لديه كله ملاء — ويتبين هذا من قوله : « ما من حيز الا ويجوز تقدير اشتغاله بجوهر » وقوله « ... ولا معنى لتلاقى الجوهرين واجتماعهما الا أنهما ثبتا سويا فى حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث » تبينا أن الذرة أو الجواهر متماسكة ان صح هذا التعبير ، أى أنه يتحقق بها الامتداد المتصل الذى أراد امام الحرمين أن يكون حقيقة الجوهر ، والذى لا يمكن أن ينكمش فى مساحة أقل مما قدر أن يكون عليها ، وذلك بسبب عدم تداخل ذراته .

أما من حيث ما يتحقق فى الجوهر من أعراض فالأعراض لدى الامام لا تبقى أكثر من وقت واحد ، ومعنى هذا أن الموجودات تتجدد فى كل وقت .

ونستطيع أن نقول ان الامام قد قال بعملية خلق مستمر فى الوجود ؛ اذ الجوهر — وهو العنصر الباقى من الموجود الحادث — يخلق فى أول وجوده كما قال الامام ، ويكون ساكنا

فى أول الأمر لمدة وقت واحد ، ثم تتبدل عليه الأكوان وتتغير ، وهذا التبدل وهذا التغير يحتاج الى قدرة الله لاتمامه ، ومن هنا كان القول بالخلق المستمر لفاعل مريد مختار ، فليس هناك فعل للطبيعة بمعنى أن الأشياء توجد نفسها بنفسها ، وانما هناك شيء قدره الله فتم حسب ارادته ، وهو ما زال يحدث ويتم بارادته .

يتبين المرء مما تقدم أن أقوال امام الحرمين فى الحدوث على طريقة أهل الحق يمكن أن تكون مذهبا فى تفسير الوجود أهم ما يتميز به أنه « ميتافيزيقى » .

فتفسير الموجودات الذى يستخلصه المرء من هذه الأقوال مستمد من التصور الذهنى ، واذا كان امام الحرمين يلجأ الى الواقع الملموس فيثبت تجارب مستقاة من هذا الواقع ، فان هذه التجارب التى يكثر من ذكرها فى بعض الأحيان ليس لها الا منزلة ثانوية من حيث ان حقيقة الموجود لديه قد أثبتها جوهرا غير متحقق فى الوجود العينى بمفرده ، أى أنه موجود ذهنى ، فاذا تركنا ما يمكن أن يستخلصه المرء فى تفسير للوجود بالاعتماد على أقوال الامام فى اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق ، وانتقلنا الى مذهب الامام الآخر الذى لا يشير فيه الى أى وجود ذهنى غير متحقق فى الواقع المحسوس نجد أن الامام لا يدخل فى تفسير الموجودات على نحو ما فعل فى المذهب الآخر ، وانما يكتفى ببيان كيفية الخلق التى سبق أن بيناها وشرحنا أمرها ، فيثبت أن الموجود الحادث لا يمكن أن يكون حادثا الا بوجود صانع مختار يوجده .

ولكن الامام — الذى لا يشير فى هذا الموضوع الى تفسير الموجودات العينية — يعود فيشير اليها فى موضع آخر بعيد عن الكلام فى اثبات حدوث العالم — ونقول بعيد ؛ لأن الامام فى مذهبه فى المعرفة قد فرق تفرقة تامة — كما بينا — بين المنهج الذى يجب أن ينتهجه الباحث فى معالجة موضوعات الأصول ، التى منها القول فى اثبات حدوث العالم — وهى الموضوعات التى يشترك السمع والعقل جميعا فى ادراكها — وبين المنهج الذى يجب أن ينتهجه الباحث عندما يبحث فى حقيقة الموجودات ، هـذا المنهج الذى أشرنا اليه فيما سبق فى فصل المعـرفة ، وبينا أنه الاستقراء ، ومعنى هذا أن التجربة هنا لها مكان الصدارة فى محاولة التعرف على حقيقة الموجودات ، فالامام لا يعتمد البتة على أى فروض ذهنية فى تفسير حقائق الموجودات ، وانمـا يترك التجربة — وللتجربة فقط — حتى تبين هـذه الحقيقة ، فنراه يعطى للباحث الذى يصطدم بصعوبة تفسير بعض الحقائق الواقعية أملا فى أن يصل الى التعرف على ما يصعب عليه اليوم ، فيما بعد ، حينما تتهيأ الوسائل لذلك ، وتتهيأ النفس أيضا لها .

فالامام يرى أن تفسير حقيقة الموجودات لا يختص فقـط بالطبيعة وما يجرى فيها ، وانما لنفس الباحث وعقله دخل كبير فى التوصل الى هذه الحقائق .

فاذا أردنا أن نفسر ما يعنيه الامام بهذا نقول انه يعنى أن هناك نوعا من الأخذ والرد بين نفس الباحث والطبيعة ، وهذه

نظرة قال بها المحدثون من العلماء فى عصرنا الحاضر ، الذين يقيمون بحثهم على أساس من ملاحظة الواقع الخارجى والداخلى.

٦٤ — والآن بعد أن فرغنا من دراسة سيرة امام الحرمين ، وتعرفنا على بيئته الخاصة والعامة ، وتحدثنا عن أطوار حياته ، وعرضنا لتراثه الفكرى ، وتبينا منهجه وتعرفنا على قيمة آرائه بدراسة احدى مشاكله الكلامية ، نقول بأن هذه الدراسة قد انتهت بنا الى ما يأتى :

أن الامام الذى كان صاحب فكر راجح ، وعقل سليم ، لم يأل جهدا فى خدمة الدين ، فقد تشبعت روحه بحب العلوم الاسلامية منذ أن كان صغيرا بفضل ما لمس من اهتمام بهذه العلوم من قبل والده ومن كان يجالس ذلك الوالد من كبار أئمة عصره فى الفقه والكلام .

كان حبه لهذه العلوم صادقا قويا ، حتى انه دافع عن مسائل الدين بكل قواه فأبطل ما رأى فيه باطلا ، وقبل ما رأى فيه حقا ، فاستحق اكبار معاصريه .

غير أن بعض التراجم تحوى اشارات الى بعض مطاعن وجهت الى امام الحرمين . فقد ورد ما يفيد أن علم الامام كان هدف الطاعنين فيه ، فقد رماه البعض بأمور تقلل من شأنه اذا ما ثبتت عليه ، وتنتهى به الى الكفر والزندقة ، وأكثر المتحاملين على الامام هو الذهبى ، وهو الامام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركمانى المعروف بالذهبى ، وهو شافعى (٦٧٣ هـ — ٧٤٨ هـ) ، له مصنفات عديدة من

أهمها كتاب « تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والأعلام » وكتاب « سير أعلام النبلاء » .

على أن هناك بعض جهلة من الحنابلة طعنوا فى الامام أيضا ، الا أن أقوالهم لم يتضمنها مصنف من المصنفات . وكل ما ورد أنهم شاركوا فى الطعن فى امام الحرمين مع الذهبى ، قال ذلك السبكى فى طبقات الشافعية الكبرى (١) .

وقد رجعت الى كلام الذهبى فى كتبه (٢) ، فوجدت أن التهمة الأولى التى اتهم بها الامام كانت عدم درايته بالحديث ، والفرية الثانية كانت قوله بأن الامام صرح بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات ، والمأخذ الثالث كان أن الامام لم يستطع الرد على السائل على معنى الآية « الرحمن على العرش استوى » وتعثر فى تفسيره لها ، وأخيرا رميه بالرجوع عن الكلام فى أخريات أيامـــه (٣) .

أما التهمة الأولى وهى عدم درايته بالحديث ، فان الخطأ فى حديث أو حديثين لا يستدعى الصاق هذه الوصمة بالامام ، ثم

(١) جزء ٣ صفحة ٢٦١ .
(٢) يلاحظ ان المجلد الأول من كتاب « تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والأعلام » ينقص من المجموعة التى توجد بدار الكتب بالقاهرة ، وهو الذى يحوى من قبيل الطبقة الحادية والخمسين الى الطبقة الثالثة والخمسين ، أى الذى يحوى تاريخ الوفيات فيما بين عامى ٤٣٧ هـ و ٥٠٠ هـ ، أى الطبقات التى ذكر فيها امام الحرمين المتوفى عام ٤٧٨ هـ .
(٣) ينظر بالذات الذهبى فى « سير أعلام النبلاء » جزء ١١ ق ٢ ل ٢٥٥ يمين .

كيف يجهل الحديث رجل كان جل اعتماده فى مناقشة مسائل الخلاف على الاستشهاد بالحديث . ثم اذا كان امام الحرمين لم يدر الحديث فعلا ؛ فلم لم يثبت الذهبى ذلك بايراده مختلف الأمثلة التى دعته الى اثبات هذا الحكم على امام الحرمين ؟

أما مسألة أن الله يعلم الكليات لا الجزئيات ، فان الذهبى قد اتهم بها الامام لا عن اطلاع على مصنف من مصنفاته الكلامية التى تتضمن قوله فى علم الله ، وانما أغلب الظن أنه سمع خرافات من طلبة الحنابلة ، فاعتقدها ؛ أو كما قال السبكى : أن الذهبى نقل ذلك الطعن عن المازرى فى شرح « البرهان » وهو محمد بن على بن على بن عمر التميمى المازرى ، يكنى أبا عبد الله ، ويعرف بالامام . وأصله من مازر وهى مدينة فى جزيرة صقلية ولذا فهو ينسب اليها وتوفى عام ٥٣٦ هـ . شرح « البرهان » لأبى المعالى الجوينى وسماه « ايضاح المحصول من برهان الأصول » [١] . ويعقب السبكى على ذلك بأن الذهبى والمازرى لا يدريان صناعة الحديث [٢] .

فاذا رجعنا الى كتب امام الحرمين الكلامية لنستطلع رأيه فى علم الله ، نجد أنه يرى ان من المستحيل على الله سبحانه وتعالى « أن يريد ما لا يعلمه » [٣] . فاذا عرفنا أن الامام يوجب القول

---

(١) يرجع الى « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » تأليف نعمان خير الدين بن محمود الألوسى طبعة مصر صفحة ٩٧ ــ و « ابن خلكان » طبعة القاهرة ــ جـ ٢ صفحة ٢٨٧ .
(٢) السبكى ــ طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ صفحة ٢٦١ .
(٣) الجوينى ــ العقيدة النظامية ــ صفحة ١٧ .

بصانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك ، وأن الصانع تعالى لم يزل مريدا فى أزله لما سيكون فيما لا يزال ، وكونه مريدا عين ارادته ، اذا كان هذا هو رأى الامام ، فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريدا ، ويكون علمه مقصورا على الكليات ، ولا يشمل الجزئيات ؛ اذ أن الجوينى يربط الارادة بالعلم " والارادة لم تزل فى الأزل لما سيكون فيما لا يزال ، فكون الارادة فيما سيكون فيما لا يزال مرتبطة بجزئيات الحوادث المخلوقة يستلزم أن العلم الذى هو مرتبط بالارادة مرتبط بالجزئيات ، وبهذا يكون طعن الذهبى قد صدر عن جهل بحقيقة مذهب امام الحرمين .

وأما حيرته التى أبداها حين سئل عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وأجاب متخبطا « كان الله والعرش » وحيرته كذلك عندما واجهه قوم بأن العارف لا يقول قط « يا رباه » الا واتجه الى جهة فوق ، فالحقيقة أن هذه التهمة لا تعدو أن تكون مدسوسة على الامام : فلا يعقل أن اماما كالجوينى من كبار الأئمة المناظرين يعجز عن الاجابة على مثل هذا السؤال ، ويجيب السبكى على ذلك بأن أبسط الردود هى أن العارف الحقيقى تغيب عنه الجهات .

ومهما يكن من أمر الجوينى بصدد مسألة الفوقية ؛ فان ما دار بينه وبين مناظره لا يدعو الى الحيرة ، فلم يواجه الجوينى بدلائل عويصة تبعث على التفكير والبحث حتى يحار فى أمر الرد عليها .

وهكذا نرى أن المطاعن التي وجهت الى امام الحرمين لا تستند الى حقائق علمية ، وأن الذهبي قد هاجم الجويني عن جهل بحقيقة أمره ، وانه لما يستدعي العجب أن تصدر مثل هذه المطاعن عن امام كالذهبي له مكانته بين شيوخ الشافعية حتى ان السبكي نفسه يلقبه بشيخنا .

٦٥ — غير أنه اذا كان امام الحرمين قد اشتهر كامام من أئمة الفقه والكلام وأطنبت التراجم في ذكر مناقبه وكانت له مصنفات في مختلف العلوم الاسلامية ، فقد قيل عنه أيضا أنه رجع عن الكلام في أخريات أيامه ، اذ ورد عنه في طبقات الشافعية الكبرى أنه قال :

« لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به »[1] .

ويستنكر السبكي أن تكون هذه العبارة قد صدرت عن امام الحرمين ، ثم يقول : انه على فرض أن هذه العبارة قد صدرت عن امام الحرمين ، ثم يقول : انه على فرض أن هذه العبارة قد صدرت عن الامام فعلا ، ورجع الامام عن الكلام ؛ لأنه عرف أنه باطل « فليس ثم ما ينتقد »[2] على حد قول السبكي .

ان السبكي يرى أنه يصح أن يكون الامام قد رجع عن الكلام ؛ لأنه لم يجد في هذا العلم الوسيلة الناجعة التي تنتهي بالمرء الى تثبيت ايمانه .

---

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦٠ .
(٢) السبكي ــ طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦١ .

فكيف يتفق ذلك ما عرف عن الامام من أنه قد اشتغل بالكلام وصنف فيه المصنفات الطوال ؟

لعل ظروف حياة امام الحرمين الخاصة والعامة ، ودراسة مصنفاته الذهنية والخلقية تنير الطريق » فتبين الدوافع التى أدت بالامام الى الاشتغال بالكلام .

سبق أن بينا الأثر البعيد الذى تركته بيئـــة امام الحرمين المنزلية فى نفسه من حيث توجيهه الى العلوم الاســلامية كما وضحنا ظروف العصر السياسية ، وما ترتب عليها من فوضى فى الأمور المذهبية كان من أثرها انتشار القلق والحيرة بين نفوس الأفراد ، الأمر الذى جعل الامام يشعر بواجبه الملقى على عاتقه نحو بنى قومه ، وهو الذى توفرت له أسباب من المعرفة والعلم تتيح له فرصة العمل على شفاء النفوس من حيرتها . فاشتغل الامام بالكلام منذ نعومة أظفاره فى مدرسة أبيه وفى غير مدرسة أبيه ثم ضم جهوده الى جهود الآخرين من شيوخ وأئمة الشافعية، وجلس على رأس المدرسة النظامية منذ أن رجع الى نيسابور بعد أن انتقل الحكم الى يد السلجوقيين واستتب الأمر لأهل السنة .

يتبين لنا أن الامام اشتغل بالكلام بدافع رغبته الأكيدة فى افادة الأهلين لأنه رأى فيه الوسيلة الناجعة الموصلة الى تهدئة نفوس بنى قومه .

فاذا كان الأمر كذلك فربما يكون رجوع الامام عن الكلام لامتناع هذا الدافع أى لأنه لم تعد هناك حاجة الى افادة الأهلين

لأن النفوس هدأت واستكنت فرجع الامام عن الكلام لعدم الاحتياج اليه .

وهذا يعني أن الامام اتخذ من الكلام وسيلة لتهدئة نفوس الآخرين ، وأنه لم يجد فيه ما يشفى غليل نفسه . فاذا رجعنا الى رأى الامام فى الكلام نجد انه كان يرى ان الكلام وسيلة تهدى الباحث الى وجود إله منزه عن صفات الافتقار دون أن تهديه الى حقيقة الذات الآلهية (١) ومعنى هذا أن الامام كان يرى فى علوم الكلام نقصا .

فأمر رجوع الامام اذن عن هذا العلم فى أخريات أيامه محتمل بعد أن رجعنا الى ظروف حياته ، وتبينا الدوافع التى يصح أن تكون قد دفعت به الى الاشتغال بالكلام ، ثم العوامل المختلفة التى عملت عملها فى نفسه .

فاذا عرفنا زيادة على ذلك أن الامام قد صرح بأنه رجع الى أقوال السلف حيث قال :

« اشهدوا على انى رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وانى أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور » (٢) . وأن السبكى يرى أن المقصود بهذه العبـــارة أن الامام يرجع عن التأويل الى التفويض كان معنى ذلك أن امام الحرمين يرمى الى أن يكون ايمانه قويا ، ثابتا فى النفس ، وأن يكون الطريق الى التعرف على حقيقة ذاته العلية القلب دون العقل .

---

(١) الجوينى ـ العقيدة النظامية صفحة ١٦ .
(٢) السبكى ـ طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦٣ .

وطريق القلب هو طريق الصوفية وامام الحرمين قد اشتغل بالتصوف . والتصوف فى ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة ، فيكون طريق السلف ما هو الا التصوف الذى ينتهى بالباحث الى التحقق بالذات العلية .

وليس معنى هذا أن الامام يستنكر « الكلام » وانما يرى فيه وسيلة ، ان كانت تشفى غليل بعض النفوس ، فانها لا تشفى غليل بعض النفوس الأخرى . فعلم الكلام له قيمته طالما انه يوصل الى اثبات وجود إلـه منزه عن صفات الافتقار ، ولكن الامام يفضل عليه التصوف لأنه يرغب فى التحقق بالذات العلية . فالامام اذن كان متكلما فى مذهبه ، متصوفا فى حياته .

فاذا كانت هذه هى حال امام الحرمين فلا يبعد ، والأمر كذلك ، أن يكون الامام الغزالى وهو الذى تتلمذ على امام الحرمين مدة ليست بالقصيرة أن يكون قد تأثر باستاذه . فخــاض فى العلوم كلها ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتمحيص ، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل الى الحقيقة ، وانه لا طائل فى الفلسفة أو الكلام ، وتكون النهضة التى نهضها الامام الغزالى بالعلوم الاسلامية ترجع فى أصلها الى أستاذه الامام الجوينى « امام الحرمين .

المراجـــــع

١ ــ المراجع العربية

١ ــ القرآن الكريم .

٢ ــ الكتاب المقدس « العهد القديم ، والعهد الجديد » .

٣ ــ ابن الأثير .

كتاب الكامل فى التاريخ تأليف الشيخ العلامة عـز الدين أبى الحسن على بن أبى الكرم بن محمـــد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيبانى المعروف بابن الأثير ــ طبعـة مدينة ليدن ــ مطبعة بريل سنة ١٩٦٤ م .

٤ ــ ابن الأمير .

كتاب الكامل فى اختصار الشامل ــ مخطوطة برقم ١٨٨ بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية .

٥ ــ ابن تغرى بردى .

كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقـــاهرة ــ طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .

٦ ــ ابن تيمية .

ــ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .

منهاج السنة النبوية بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ــ طبعة القاهرة جـ ١ ، جـ ٢ .

٧ ـ ابن الجوزى

المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ـ الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة ١٣٥٩ هـ بالهند.

٨ ـ ابن حزم الأندلسى

الفصل فى الملل والنحل ـ طبعة القاهرة .

٩ ـ ابن خرداذبة

كتاب المسالك والممالك ـ طبعة ليدن ١٣٠٦ هـ .

١٠ ـ ابن خلدون

ـ المقدمة ـ طبعة القاهرة .

ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ـ القاهرة سنة ١٩٠٤ م .

١١ ـ ابن خلكان

وفيات الأعيان ـ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .

١٢ ـ ابن السبكى .

طبقات الشافعية الكبرى ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ.

١٣ ـ ابن سينا .

تحصيل السعادة ـ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

عيون الحكمة ـ رسالة الطبيعيات ـ طبعة بمباى بالهند سنة ١٩٣٦ م .

١٤ ــ ابن عبد البر .
كتاب مختصر جامع بيان العلم وفضله ــ طبعة القاهرة .

١٥ ــ ابن عساكر .
تبيين كذب المفترى ــ طبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧هـ

١٦ ــ ابن العماد الحنبلى .
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ــ مكتبة القدسى بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ .

١٧ ــ ابن فرحون .
الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

١٨ ــ ابن فضل الله العمرى .
مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار ــ مصور فوتوغرافى بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم ٥٥٩ معارف عامة وهو من ٢٧ جزء ولم يطبع منه الا الجزء الأول .

١٩ ــ ابن كثير .
البداية والنهاية ــ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

٢٠ ــ ابن منظور .
لسان العرب ــ المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة ١٣٠٥ هـ .

٢١ ــ ابن النديم .
الفهرست ــ طبعة لبسك بأوربة سنة ١٨٧١ م .

٢٢ ــ أبو البقاء .
كليات أبى البقاء .

٢٣ ـ أبو الحسن الأشعرى .
ـ مقالات الاسلاميين ـ طبعة القاهرة .
ـ كتاب اللمع ـ طبعة القاهرة .
ـ الابانة فى أصول الديانة ـ طبعة القاهرة .

٢٤ ـ ابو الفدا .
المختصر فى أخبـــار البشر ـ المطبعة الحسينية المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .

٢٥ ـ أبو الفضل القاضى عياض بن موسى اليحصبى .
ـ المدارك فى ترتيب المسالك لمعرفة أعـلام مذهب مالك ـ مخطوطة بدار الكتب المصرية .

٢٦ ـ أحمد أمين .
ـ كتاب فجر الاسلام ـ طبعة القاهرة .
ـ كتاب ضحى الاسلام ـ طبعة القاهرة .
ـ كتاب ظهر الاسلام ـ طبعة القاهرة .

٢٧ ـ آدم سميث
الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى .
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

٢٨ ـ الاصطخرى .
ـ كتاب مسالك الممالك ـ طبعة ليدن بأوربة ١٩٢٧ م .

٢٩ ـ الباخرزى .
دمية القصر وعصرة أهل العصر ـ طبعة المطبعة العلمية بحلب .

٣٠ ـ الباقلانى .
ـ كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج والمعتزلة طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة والدكتور محمود محمد الخضيرى وقد طبع هذا المصنف أخيرا فى بيروت بتحقيق الأب مكارثى .
٣١ ـ البشارى المقدسى .
كتاب أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ـ طبعة ليدن ١٨٧٧ م .
٣٢ ـ المعلم بطرس البستانى .
محيط المحيط ـ طبعة بيروت .
٣٣ ـ البكرى .
كتاب معجم ما استعجم ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ .
٣٤ ـ الدكتور بنيس .
مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة سنة ١٩٤٦ م .
٣٥ ـ البيهقى .
تاريخ حكماء الاسلام ـ مخطوطة برقم ٣٦٦ تاريخ ـ بدار الكتب المصرية ومطبوع بعنوان تتمة صوان الحكمة تحقيق الأستاذ محمد شفيع ـ طبعة لاهور سنة ١٣٥٠ هـ .
٣٦ ـ الجرجانى .
ـ التعريفات ـ طبعة استانبول ١٣٢٧ هـ .

٣٧ ـ الخوانسارى .
ـ روضات الجنات .
٣٨ ـ جرجى زيدان .
كتاب تاريخ التمدن الاسلامى .
٣٩ ـ جولد زيهر .
ـ العقيدة والشريعة فى الاسلام ـ طبعة القاهرة .
ترجمة الدكتور محمد يوسف مرسى .
والدكتور على حسن عبد القادر .
والأستاذ عبد العزيز عبد الخالق .
الطبعة الثانية بالقاهرة .
وقد علق على هذا المصنف الشيخ محمد الغـزالى ونشر تعليقه فى « سلسلة الثقافة الاسلامية » (العدد الخامس عشر) ، التى يصدرها الأستاذ محمد عبد الله السمان .
٤٠ ـ حول لابوم .
تفصيل آيات القرآن الحكيم ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م
نقله الى العربية السيد محمد فؤاد عبد الباقى .
٤١ ـ حاجى خليفة .
كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون ـ طبعة الآستانة.
٤٢ ـ الحافظ ابن رشيد الأندلسى .
رحلة ابن رشيد ـ مصور فوتوغرافى برقم ٢٣٧٦ ط .
بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

٤٣ ـ الخوارزمى .
مفيد العلوم ومبيد الهموم ـ طبعة المطبعة الشرفية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

٤٤ ـ الخيــــاط .
كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ـ طبعـــة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

٤٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية ـ طبع القاهرة .

٤٦ ـ دائرة المعارف للبستانى ـ طبع بيروت .

٤٧ ـ دائرة المعارف لفريد وجدى ـ طبع القاهرة .

٤٨ ـ الذهبى .
ـ كتاب سير أعلام النبلاء ـ طبعة دار المعارف بالقــــاهرة سنة ١٩٥٥ .
ـ كتاب تاريخ الاسلام ـ مطبعة القدسى سنة ١٣٦٧ هـ .

٤٩ ـ الزبيــدى .
تاج العروس من جواهر القاموس ـ طبعة القاهرة .

٥٠ ـ الزركلى .
ـ كتاب الأعلام ـ طبعة القاهرة ١٩٢٧ م .

٥١ ـ الدكتور زكى مبارك .
الأخلاق عند الغزالى ـ طبعة القاهرة .

٥٢ ـ الزمخشرى .
ـ كتاب الجبال والأمكنة والمياه ـ طبعة مدينة ليدن باوربة سنة ١٨٥٥ م .

٥٣ ـ السمعانى .
كتاب الأنساب ـ طبع زنكغرافى بالحجر عن أصله المخطوط.
طبعة مدينة ليدن بأوربة سنة ١٩١٢ م .

٥٤ ـ الأستاذ سيد أحمد صقر .
تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (شرح وتحقيق) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٥٥ ـ السيوطى .
صون الكلام ـ طبعة القاهرة نشره الدكتور على سامى النشار .

٥٦ ـ الشعرانى .
كتاب اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر طبعة القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٥٧ ـ الشهرزورى .
نزهة الأرواح ـ مصور فوتوغرافى بالمكتبة العامة بجامعة القاهرة .

٥٨ ـ الشهرستانى .
الملل والنحل ـ طبعة القاهرة .

٥٩ ـ عبد الملك الجوينى .
ـ « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » وهى رسالة حققتها كاتبة هذه السطور وهى تحت الطبع .
ـ العقيدة النظامية ـ تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ـ طبعة القاهرة .

ولهذا المصنف طبعة اخرى نشرت بالقـــــاهرة بتحقيق المستشرق الالمانى كلويفر .

ـ الشامل فى اصول الدين ـ صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية وقد طبع جزء منه بالقاهرة باشراف المستشرق الألمانى كلويفر .

ـ الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م تحقيق الدكتور محمـــــد يوسف موسى . والسيد عبد المنعم عبد الحميد .

ـ البرهان فى اصول الفقه ـ مخطوطة بدار الكتب المصرية .

ـ كتاب المجتهدين ـ مخطوطة بمعهد احيـــــاء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ٢/١٢٣٧ فيلم .

ـ كتاب « الورقات » ـ طبعة القاهرة .

ـ كتاب «غياث الأمم فى التياث الظلم» . مخطوطة بدار الكتب المصرية برقم ٨ (اجتماع تيمور) .

ـ كتاب « شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل » نسخة مصورة بمعهد احيـــــاء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم .

ـ « مسائل عبد الحق الصقلى وأجوبتها للامام أبى المعالى » مخطوطة برقم ١١ ش فقه مالكى .

ـ « نهاية المطلب فى دراية المذهب » . مخطوطة بدار الكتب المصرية من عدة نسخ .

ـ « مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة » وردت فى كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ ٣ ص ٢٧٥ .

ـ مناظرة فى « زواج الفكر » نشرت أيضا فى كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ ٣ ص ٢٧٨ .

ـ « الكافية فى الجدل » ـ نسخة مصورة عن نسخة مكتبة الأزهر الشريف المخطوطة وتوجد بمعهد أحياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية ـ وتقوم بتحقيقها كاتبة هذه السطور .

٦٠ ـ على باشا مبارك .

الخطط التوفيقية الجديدة ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ .

٦١ ـ الغزالى .

ـ معيار العلم ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

ـ ميزان العلم ـ طبعة باريس سنة ١٩٤٥ م .

٦٢ ـ فهرس معهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية طبعة القاهرة ١٩٥٤ م .

٦٣ ـ القشيرى .

الرسالة القشيرية طبعة القاهرة ١٣٤٦ هـ .

٦٤ ـ القرطبى .

الجامع لأحكام القرآن ـ طبعة دار الكتب بالقاهرة .

٦٥ ـ القرمانى .

كتاب أخبار الدول وآثار الأول .

بهامش كتاب الكامل لابن الأثير .

٦٦ ـ القزوينى .

كتاب آثار البلاد وأخبار العباد .

٦٧ ـ القفطى .
اخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ طبعة القاهرة .
٦٨ ـ مجد الدين الفيروزابادى .
القاموس المحيط ـ طبعة القاهرة .
٦٩ ـ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .
ابراهيم النظام ـ طبعة القاهرة .
٧٠ ـ الدكتور محمد مصطفى حلمى .
الحياة الروحية فى الاسلام ـ طبعة القاهرة .
٧١ ـ الدكتور محمود قاسم .
ـ مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ـ تقديم وتحقيق طبعة القاهرة .
ـ الفيلسوف المفترى عليه ـ ابن رشد ـ طبعة القاهرة .
٧٢ ـ المسعودى .
كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .
٧٣ ـ الدكتور على سامى النشار .
« نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » القاهرة (الطبعة الثالثة) .
٧٤ ـ ناصر خسرو .
نقله الى العربية الدكتور يحيى الخشاب طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

٧٥ ـ نعمان خير الدين بن محمود **الألوسى** .

جلاء العينين فى محاكمة **الأحمدين** ـ طبعة القاهرة .

٧٦ ـ ياقوت .

كتاب معجم البلدان ـ **طبعة القاهرة** .

٧٧ ـ اليزدى .

الحكاية السلجوقية .

٧٨ ـ الدكتور يوسف كرم .

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ **طبعة القاهرة** .

ب ـ المراجع الأجنبية

Anawat, M.M. = La Place du Kalam dans L'organisation du Savoir. 1944.

Bell, R.: Introduction to the Qur'an. Edinburgh 1953.

Bergh (Averroes): The Incoherence of the Incoherence. E.J.W. Cibb. Memorial, new series XIX 1954.

De Boer. T.J: The history of Philosophy in Islam. London 1933.

Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur, 5.vols., Leiden, 1937-49.

Browne, E.G.: Literary History of Persia. London 1906.

Copleston, F.: A History of philosophy. vol.I, Norwich, 1946.

Elder: A commentary on the Creed of Islam. New York, 1950.

— —: The conception of the University in early Islam. M.W. 17 (1927)

Encyclopeadia of Islam. Leyden 1913.

Encyclopeadia of Religions and Ethics, Edinburgh. 1908.

Encyclopeadia, The Universal Jewish.

Frank.: Dictionnaire des sceinces philosophiques

Gardet, L, and: Introduction â la théologie musulmane Anawat, M.M. Paris. 1948.

Gibb, H.A.R.: The structure of Religious thought in Islam. M.W., 1948.

Gibb and Kramers:Shorter encyclopeadia of Islam (Leiden 1953)

Ikbal : The Reconstruction of Religious thought in Islam. Oxford 1934.

Gabre, : F. La Notion de la Ma'rifa chez Chazali-Beyrouth, 1958.

— — : La Notion de la certitude selon Ghazali Paris 1958.

Klopfer, Helmut: Das Dogma Des Imam al-Haramain al-Djuwaini und sein werk, al-,Aqidat an-Nizamiyya. Cairo 1958.

Lalande: Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. Paris 1928. 1932.

Lane: Arabic-English Lexicon. London 1863.

Lewin, B.: La notion de Muhdath dans le Kalam et dans la Philosophie orientale. Succana 1954.

Leon, Gautier: Introduction a' l'étude de la philosophie musulmane. Paris 1928.

Macdonald: Religious Attitude and life in Islam. Chicago 1909.

— — : An Outline of the History of scholastic théology in Islam. M.W. 15 (1925)

— — : Continuous recreation and atomic time in Muslim Scholastic theology. Isis. 9. (1927). also in M.W. 18. (1928).

Nicholson: Literary History of the Arabs. Cambridge 1930.

Radhakrishnam: History of Philosophy Eastern and Western. London 1953.

— —: East and West: Some Reflections, London 1955.

Sweetman.: Islam and christian théology Part I,vol I. London 1945 Vol II, London 1947.

Schoun, F.: The Nature and Arguments of Faith I.Q. 2 (1955).

Stage: Critical History of Greek Philosophy. London, 1941.

Tritton, A.S.: Muslim Théology. London 1947

— —: Théory of Knowledge on early Muslim Theology.

— —: Woolner Commen 1940.

— —: Foreign Influences on Muslim theology, B.S.O.A.S., 10 (1940-42).

Watt, W. Montgomery.: The Faith and Practice of al-Ghazali London 1953.

— —: Muhammad at Mecca-Oxford 1953.

— —: Muhammad at Medina-Oxford 1956.

— —: The authenticity of the works attributed to al-Ghazali, in J.R.A.S. april 1952.

— —: A Forgery in al-Gazali's Mishkat.in J.R.A.S. April 1949.

— —: The condemnation of the Sources of Banu Qurayzah. A study in the Sources of the Sirah. M.W. 42(1932)

— —: Some Muslim discussions of anthropomorphism. Gh. asg. or see trans. 13. (1944.49)

— —: The Reality of God-London 1957.

— —: Freewill and Predistination in early Islam, London. 1948.

Walzer, R. —: New light on the Arabic translation of Aristotlein oriens, VI (1953)

— —: Islamic Philosophy, in History of Philosophy Eastern and western, ed, ly Radhakrishnam, Vol II

— —: Galen on Jews and Chyistians, London. 1949.

فهرس